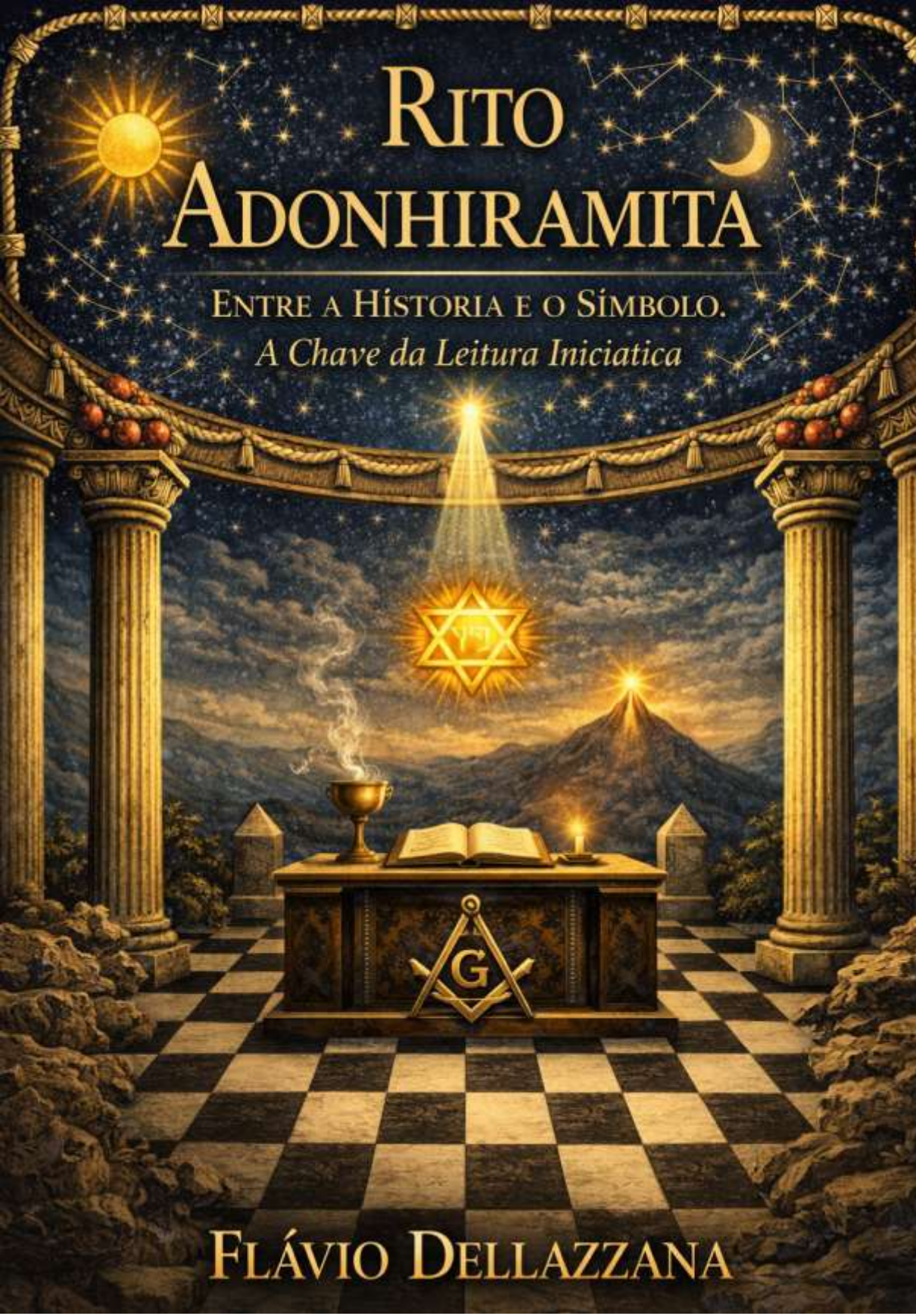




RITO ADONHIRAMITA

ENTRE A HISTÓRIA E O SÍMBOLO.

A Chave da Leitura Iniciática

FLÁVIO DELLAZZANA

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Dellazzana, Flavio

Rito Adonhiramita : entre a história e o símbolo :
a chave da leitura iniciática / Flavio Dellazzana.
-- Itapema, SC : Ed. do Autor, 2026.

ISBN 978-65-01-97076-9

1. Maçonaria - Doutrinas 2. Maçonaria - Filosofia
3. Maçonaria - História 4. Maçonaria - Ritos e
cerimônias 5. Maçonaria - Rituais I. Título.

26-340879.0

CDD-366.12

Índices para catálogo sistemático:

1. Maçonaria : Ritual do Rito : Sociedades secretas
366.12

Camila Aparecida Rodrigues - Bibliotecária CRB -
SP-010133/O

Rito Adonhiramita

**Entre a História e o
Símbolo**

**A Chave da Leitura
Iniciática**

Flávio Dellazzana

DEDICATÓRIA

Dedico este livro à **Loja Pedra Cintilante 60**, de Itapema, lugar onde fui iniciado em 2002 e onde dei os primeiros passos conscientes na Obra.

Foi naquele espaço que os Irmãos **Oscar, Avelino, Mansur, Elias, Léo, Juquita, Trindade, Issac Newton, Vinicius de Moraes, Péricles e Aguirra** deixaram marcas que o tempo não apagou, ensinando-me, muitas vezes sem discursos, que a verdadeira transmissão ocorre no exemplo, na postura e na coerência entre palavra e vida.

A memória de uma Loja é feita de presenças que compuseram o tecido vivo da convivência e ajudaram a formar o ambiente onde cresci.

Registro com carinho e reconhecimento os Amados Irmãos: **Andrade, Arthur Conan Doyle, Baptista, Bento Gonçalves, Coração de Leão, Ernesto, Henrique, Horus, Jacques DeMolay, Jesus, Kiffa Australis, Lafayeth, Lourenço, Proteus, Ranulfo, Sebastião, Tales, Torau Kaimoto** e muitos outros cujos nomes históricos me fogem da memória.

Dedico também à Loja Ciência e Liberdade, de Itajaí, que me acolheu com fraternidade, oferecendo continuidade ao caminho iniciado, e onde aprendi que pertencer não é repetir formas, mas compartilhar princípios.

Recordo com respeito e gratidão o Irmão **Carlos Castilho, cujo nome histórico é Nicolau II**, hoje no Oriente Eterno, presença que ainda ecoa pela memória e pela influência serena que deixou, e celebro com alegria o Irmão **Toni L. Haag, cujo nome histórico é Evaristo**, vivo, presente, grande amigo e companheiro de aventuras na Ordem, daqueles que tornam a caminhada mais leve sem jamais torná-la superficial.

À Loja de Perfeição Adonhiramita, que tive a honra de liderar no ano de 2000, e ao Capítulo Ayres Gevaerd, que conduzi em 2011, deixo meu reconhecimento e minha dedicação sincera, na convicção de que a Perfeição Adonhiramita é muito mais que um ponto de chegada, um horizonte permanente para os Mestres.

Registro também minha gratidão ao Irmão **Jackson Jaques, da Loja A Luz vem do Oriente**, pelo desafio fraterno lançado no momento exato, desafio que não foi cobrança nem elogio, mas provocação honesta, dessas que despertam o espírito e obrigam o homem a organizar aquilo que vinha sendo maturado em silêncio, pois sem esse impulso talvez este livro permanecesse disperso em anotações, reflexões soltas e conversas inacabadas.



PREFÁCIO

Ao receber o convite do Amad. Ir. Flavio Dellazzana (Paneb) para prefaciar um livro que acabara de concluir sobre o Rito Adonhiramita e, conhecendo este Irmão, sua vasta cultura maçônica e a seriedade com que abraça seus objetivos, especialmente os que ele próprio escolhe, não só fiquei honrado como percebi que, em breve, estaria disponível uma obra contendo profundos conhecimentos, para satisfação dos maçons Adonhiramitas e de todos aqueles que procuram ampliar seus conhecimentos maçônicos.

Começando a ler a obra, logo de início constatee que minha avaliação inicial estava enganada. Não se trata de mais uma excelente obra sobre o rito, mas de uma OBRA-PRIMA, uma obra inspirada por *“todos os deuses do panteão egípcio”*, não só sobre o Rito Adonhiramita, mas sobre a Maçonaria como uma instituição que estava, em sua fase inicial, passando por todos os tumultos sociais e econômicos da época, nas diversas regiões da sociedade europeia.

Será, ou é, uma obra de leitura e estudo obrigatórios para todos os que queiram aprender e entender os mistérios e “as ciladas” do conhecimento maçônico.

Para o maçom Adonhiramita, será seu livro de cabeceira, podendo ser lido e relido, já que muito do conhecimento maçônico, não raras vezes, fica encoberto por um “véu”, e uma releitura consegue desvendá-lo.

É uma obra abrangente que, de forma simples, vai fundo no início de nossos mistérios, passando pelo ambiente filosófico e social da Europa no séc. XVIII, especialmente na França, época em que, após a Maçonaria ter se estruturado na Inglaterra, atravessa o Canal da Mancha e finca raízes nesse país.

A partir dessa análise, muitas dúvidas são esclarecidas e muitos “por ques?” são explicados.

Se todas as partes da obra são importantes e necessárias, chama atenção uma pequena biografia dos historiadores e estudiosos da Maçonaria ligados ao rito em seu início, algo ausente nas obras disponíveis sobre o tema.

É uma obra com enfoque diferente, muito inteligente, de leitura fácil e atraente, e dará ao leitor, após concluí-la, uma nova visão do rito.

Amados Irmãos Adonhiramitas, todos estamos sendo presenteados com uma excelente obra sobre nosso rito.

Aproveitem.

E, para encerrar este singelo texto, não poderia deixar de elogiar e agradecer seu autor, o Amado Irmão Paneb, pela decisão de produzir “*O Rito Adonhiramita entre a História e o Símbolo — A Chave da Leitura Iniciática*”, colocando nela todo seu conhecimento e, certamente, muitas horas de estudos e pesquisas.

Todos fomos beneficiados.

EDISON CARLOS ORTIGA (Ir. Feliciano) — *Patriarca de Honra do Sublime Grande Capítulo Adonhiramita do Brasil*





ÍNDICE

Dedicatória.....	04
Prefácio.....	07
A Chave Iniciática.....	15
Origem.....	19
O Mundo em 1725.....	23
O Egito.....	29
O Côvado.....	33
Os Deuses Egípcios.....	41
A Exportação do Saber - Hebreus - 1250 a.C.....	49
Ptahhotep - Sábio da V Dinastia, 2370 a.C.....	53
A Exportação do Saber - Gregos - 650 a.C.....	55
A Exportação do Saber - Roma - 30 a.C. a 395 d.C.....	61
Ptah.....	67
O Saber Egípcio na França.....	71
A Exportação do Saber - Champollion - 1822 d.C.....	77
Maçonaria Operativa.....	87
A História Adonhiramita.....	99
Escócia X França X Inglaterra.....	111
A Escócia.....	115
A França.....	119
Inglaterra.....	123
França, Luís XIV, o Rei Sol.....	127
A Maçonaria na Escócia.....	133
A Maçonaria Francesa.....	139
O Discurso de Ramsey.....	153
O Nascimento de um Rito.....	157
Textos Franceses.....	163
Uma Imagem.....	175
O Grande Oriente de França.....	179
Uma Teoria Adonhiramita.....	185

Teoria Mística Adonhiramita.....	201
Personalidades.....	209
Luís Travenol.....	215
Abade Pérau.....	221
Abade Barruel.....	225
Louis Guillemain de Saint Victor.....	229
Ramsay.....	241
Voltaire.....	245
Court de Gébelin.....	249
Jérôme Lalande.....	253
Antoine-Joseph Pernety.....	257
Willermoz, Pasqually e Saint-Martin.....	261
O Barão de Tschoudy.....	267
Jean-Baptiste Thomas Pirlet.....	273
Eugène Cazenave.....	277
Outras Personalidades.....	281
Hermes Trismegisto.....	287
São João de Jerusalém.....	293
São João Batista.....	301
Adonhiram.....	307
O Homem e a Lenda - Adonhiram X Hiram Abiff.....	323
Da Obra ao Mundo.....	337
A Revolução Francesa.....	343
A Maçonaria pós-Revolução.....	351
A Tradição após a Ruptura.....	359
A Linhagem Histórica.....	365
Ultrapassando Fronteiras.....	375
O Rito Adonhiramita no Brasil.....	383
O Rito Adonhiramita em Santa Catarina.....	399
História do Rito Adonhiramita em Santa Catarina por Edison Carlos Ortiga.....	415
Nomes na História.....	420
Carlos Castilho.....	421

Toni Luiz Haag.....	433
O Ritual.....	437
O Stekna.....	443
O Corpo e o Templo.....	447
A Liturgia.....	455
Práticas ritualísticas?	461
As Doze Badaladas.....	467
A Incensação.....	473
Abobada Celeste.....	477
O Chapéu dos Mestres.....	485
A Espada do Mestre.....	491
A Corda de 81 Nós.....	497
A Cor Azul.....	505
Egrégora.....	513
Misticismo.....	517
Visão e Prática.....	521
A Iniciação.....	527
Nome Histórico.....	533
O Aprendiz.....	537
A Essência do Caminho.....	543
A Consciência Adonhiramita.....	547
Vivendo como Adonhiramita.....	553
Últimos Passos.....	557
Bibliografia.....	559
O Autor.....	567



A CHAVE INICIÁTICA

“La tradition, sous quelque rapport qu'on l'envisage, constitue ce qu'on pourrait appeler la transmission par excellence” René Guénon.



Utilizo esse pensamento de René Guénon como entrada e medida para tudo o que se seguirá, pois ele nomeia com simplicidade aquilo que muitos estudos deixam implícito: *a tradição não é um acervo estático, mas um modo de passagem, uma corrente de transmissão na qual o essencial atravessa épocas, línguas e sensibilidades, mudando de forma sem perder o sentido*, e é justamente por isso que, ao tratar do Rito Adonhiramita, eu não busco uma linha reta de origem, nem uma certidão única que explique a totalidade, mas observo como homens, textos e Lojas receberam, selecionaram e reorganizaram conteúdos, convertendo repertórios dispersos em linguagem coerente, numa época onde a França se tornava um lugar privilegiado para esse tipo de construção ritual.

Ao assumir que tradição é transmissão por excelência, eu aceito também a consequência metodológica dessa frase, aquilo que é histórico solicita fonte, datas e comparações, enquanto aquilo que é simbólico solicita interpretação responsável.

O Irmão perceberá que o esforço, desde o primeiro passo, é caminhar entre essas duas exigências sem confundi-las, mantendo a disciplina do estudo e a liberdade da leitura iniciática, para que a obra não seja um inventário de curiosidades, mas um percurso que revela como um Rito se forma quando a transmissão encontra, num determinado tempo e lugar, mentes capazes de lhe dar corpo, ritmo e permanência.

O Rito Adonhiramita se forma em solo francês, mas sua compreensão exige que o leitor aceite, desde o início, que ritos não nascem isolados, eles emergem de encontros entre pessoas, crises políticas, deslocamentos e debates intelectuais, e por isso este livro recua à história da Escócia, da Inglaterra e da França, não como desvio erudito, mas como moldura necessária para entender como determinados homens, em determinados momentos, atravessaram fronteiras levando consigo hábitos, linguagens e expectativas.

A França, em especial no século XVIII, se tornou um campo fértil para reorganizar essas influências em sistemas rituais próprios, nem sempre por oposição frontal, mas por uma busca progressiva de identidade, estilo e conteúdo, num ambiente onde o imaginário escocês, as tensões com a Inglaterra e a vocação francesa para arquiteturas de graus se entrelaçam e produzem novas formas de expressão.

Este livro não sustenta uma genealogia linear que faça o Adonhiramita descender de uma sociedade antiga ou de uma fonte única, e quando evoca imagens como a Biblioteca de Alexandria, o faz como referência cultural e símbolo de uma memória longa do pensamento, transmitida por vias diversas e reconfigurada por homens que leram, filtraram e reinterpretaram repertórios antigos conforme as inquietações de seu próprio tempo.

Essa é uma cadeia humana de transmissão, seleção e transformação, na qual místicos, pensadores e ritualistas franceses trabalharam sobre materiais já existentes e lhes deram uma forma compatível com a sensibilidade filosófica e espiritual que buscavam expressar.

O livro apresenta o Rito Adonhiramita como fruto de convergências coletivas, articulando contexto histórico e leitura simbólica com rigor nas fontes e prudência interpretativa, para manter em equilíbrio a disciplina do estudo e a liberdade da linguagem iniciática.

“A iniciação desperta a lembrança de uma sabedoria ainda não escrita, por haver em nós um arquivo ancestral selado, esperando o instante em que a consciência ouse despertar o inimaginável.”

O R I G E M
DA
MAÇONARIA
ADONHIRAMITA

OU
NOVAS OBSERVAÇÕES CRÍTICAS E
RACIONALIZAÇÕES,

*Sobre a Filosofia, os Hieróglifos, os Mistérios, a
Superstição & os Vícios Dos Magos:*

*Precedido por um capítulo sobre o Egito antigo
e moderno; com observações & notas sobre a
História & a Cronologia do mundo.*

*Dedicado ao Monseigneur Duque de Gesvres. Do
autor da Compilação Preciosa da Maçonaria
Adonhiramita,*

Louis Guillemain De Saint-Victor.

Nada é melhor que a Verdade, somente a Verdade é amável.

Tradução Guilherme Genovez Júnior
- Edição Revisada -

HELIÓPOLIS, 1787

ORIGEM

Na Maçonaria, um grande desafio sempre se apresentou àqueles que ousaram registrar por escrito suas reflexões, pois, em uma sociedade que durante muitos anos foi mais secreta do que hoje é discreta, pouco se produziu sobre causas e processos históricos, e menos ainda sobre os nomes dos Irmãos que dela participaram.

Diante desse cenário, o escritor e Irmão geralmente reconhecido como o principal sistematizador do Rito **Adonhiramita** é, sem dúvida, **Louis Guillemain de Saint-Victor**, que se apresenta, em suas próprias palavras, como “autor da Compilação Preciosa da Maçonaria Adonhiramita”.

Anos após esse trabalho inicial, o autor publica *A Origem da Maçonaria Adonhiramita*, datada de 1787, conforme se observa na folha de rosto apresentada anteriormente.

Ao longo dessa obra, o Irmão **Louis Guillemain de Saint-Victor** não afirma de maneira direta a origem histórica do Rito, tampouco descreve uma prática ritualística primitiva estruturada. Seu esforço consiste em oferecer elementos históricos, filosóficos e simbólicos que permitam ao leitor intuir a gênese do Rito, não em sua forma cerimonial, mas em sua essência.

Para o autor, os sacerdotes, em muitos contextos históricos, teriam deturpado práticas rituais antigas e se apropriado da linguagem do sagrado em benefício próprio.

Por essa razão, ele se dedica a investigar os mistérios mais remotos, buscando neles os vestígios das práticas originais e da essência que, em sua leitura, contribuíram para a formação da Maçonaria Adonhiramita.

Seu percurso simbólico inicia-se no Egito antigo, mas, antes de retroceder milênios, o autor observa o contexto de seu próprio tempo.

Assim, é relevante situar o estado do mundo e da Maçonaria a partir de 1725, período geralmente aceito como o da chegada da Maçonaria especulativa à França.

Em 1743, **Leonard Gabanon publica o *Catéchisme des Francs-Maçons***, no qual o nome de **Adoniram** é explicitamente mencionado. Em 1773, ocorre a fundação do Grande Oriente de França, consolidando uma nova estrutura.

Poucos anos depois, por volta de 1779, **Louis Guillemain de Saint-Victor** inicia o trabalho que culminaria, em 1781, na publicação da ***Compilação Preciosa da Maçonaria Adonhiramita***.



O MUNDO EM 1725



O MUNDO EM 1725

Em 1725, o mundo vivia uma transição relativamente estável no espaço europeu após duas grandes ondas de conflito que haviam redesenhado alianças e fronteiras, primeiro a Guerra da Sucessão Espanhola, encerrada na década anterior, e depois a Grande Guerra do Norte, concluída em 1721.

Esse intervalo de acomodação permitia que a política se voltasse menos para campanhas contínuas e mais para diplomacia, comércio e finanças, enquanto fora da Europa grandes impérios atravessavam fases de tensão e reconfiguração, com a China sob o imperador Yongzheng consolidando centralização fiscal e administrativa.

O Império Mongol entrava em declínio e o subcontinente indiano se apresentava cada vez mais aberto à influência econômica e militar europeia.

A Pérsia vivia os efeitos do colapso ocorrido em 1722 e das disputas regionais que se seguiram, ao mesmo tempo em que o Império Otomano permanecia como potência decisiva no Mediterrâneo oriental e no Oriente Médio, porém lidando com pressões de fronteira e com a necessidade de administrar vastos territórios em um cenário internacional mais competitivo.

No plano econômico, 1725 pertence à etapa onde a economia atlântica já estava plenamente integrada, com expansão do comércio colonial, com a circulação crescente de açúcar, tabaco, algodão e metais, e com o tráfico transatlântico de africanos escravizados funcionando como eixo brutal de sustentação dessa engrenagem, e ao mesmo tempo é um momento de ressaca financeira para algumas potências europeias, porque ainda eram recentes os grandes colapsos especulativos de 1720, tanto na Inglaterra com a crise associada à South Sea Company quanto na França com o desmonte do sistema de John Law, e a partir daí governos e elites buscavam restaurar crédito, conter euforia e reorganizar mecanismos de dívida pública, bancos e arrecadação, enquanto a circulação impressa aumentava e ampliava o público leitor, reforçando debates sobre ciência, religião, moral e política que costumamos **associar ao Iluminismo, já com Newton** como referência consolidada na Inglaterra e com a cultura das academias, periódicos e correspondências criando uma esfera intelectual cada vez mais internacional.

No tabuleiro diplomático europeu, 1725 é também um ano de realinhamentos, porque alianças mudavam para conter rivais e proteger interesses comerciais, com a assinatura do Tratado de Viena entre Espanha e Áustria aproximando duas coroas antes inimigas e com a reação inglesa articulando o Tratado de Hanover, que aproximou a Inglaterra e a França.

Esse tipo de pacto mostra que a Europa do período já operava como um sistema de balança de poder, no qual guerras eram possíveis, mas muitas vezes precedidas por intensa negociação e por tentativas de isolar economicamente o adversário, num contexto no qual a força naval e o domínio de rotas marítimas valiam tanto quanto exércitos em terra.

Na Inglaterra, mais especificamente, 1725 se situa no início maduro da era hanoveriana, com George I no trono e com o governo caminhando para uma forma mais estável de administração parlamentar, na qual Robert Walpole, que se afirmava como figura central desde o começo da década, ajudava a conduzir políticas de estabilização fiscal e de manejo da dívida pública após o trauma especulativo recente, e ao lado disso a Inglaterra avançava em capacidade marítima, em controle de comércio e em influência sobre companhias e portos.

O ambiente urbano e letrado de Londres crescia em clubes, cafés, sociedades científicas e formas novas de sociabilidade.

É nesse pano de fundo que iniciativas associativas como a **Grande Loja de Londres e Westminster, fundada em 1717**, ganham sentido como expressão de uma cultura que valorizava reunião regular, regras, atas, circulação de ideias e redes de patronagem, num tempo em que o Estado e a sociedade civil aprendiam a coexistir por meio de instituições e compromissos.

Na França, 1725 é um ponto de inflexão político e simbólico, porque a Regência havia terminado em 1723 e Louis XV já era rei de fato, ainda jovem, e o país buscava recompor estabilidade interna e confiança econômica depois do colapso do sistema financeiro de Law, e nesse mesmo ano ocorre o casamento de Louis XV com Marie Leszczyńska (Reino da Polônia), evento que teve peso dinástico e político, enquanto a administração real procurava reorganizar finanças, restaurar previsibilidade e reafirmar prestígio internacional, e paralelamente a vida intelectual francesa continuava a se expandir por meio de salões, academias e imprensa, num caminho que nas décadas seguintes produziria disputas cada vez mais abertas sobre autoridade, religião, ciência e organização do poder.

É nesse ambiente de reconstrução institucional, de intensa vida urbana e de circulação de ideias que a **Maçonaria**, já presente por influência britânica a partir de meados da década de 1720, encontraria terreno para crescer, se adaptar e, com o tempo, adquirir feições próprias no quadro social e político francês.

O **Rito Adonhiramita** não se trata somente de uma construção social nascida em salões, mas de uma linha de ensinamentos que remonta ao *Egito antigo*, de onde a cultura grega teria colhido parte de seu saber, e pela qual tradições posteriores também foram formadas.

O MUNDO EM 1725



INGLATERRA
COMÉRCIO & MÃCONARIA

1725



FRANÇA
CASAMENTO DE LOUIS XV

1725



ÁUSTRIA & ESPANHA
TRATADO DE VIENA

1725



ÍNDIA
EXPANSÃO EUROPEIA

1725



PÉRSIA
COLAPSO IMPERIAL

1725



CHINA
IMPERADOR YONGZHENG

1725



O EGITO

Por volta de 4500 antes de Cristo, o mundo ainda era composto em sua maioria por sociedades agrícolas e pastorais organizadas em aldeias e o saber era transmitido sobretudo pela tradição oral, pela observação dos ciclos da natureza.

No Egito, especificamente, esse período corresponde ao início do que a arqueologia chama de Pré-Dinástico Antigo, quando as populações do vale do Nilo já haviam ultrapassado a condição de agricultores isolados e começavam a se organizar em comunidades maiores, com chefias locais, distinções sociais perceptíveis e uma relação profundamente estruturada com o rio, cuja regularidade das cheias permitia excedentes agrícolas, planejamento e estabilidade.

É nesse contexto que surgem os primeiros indícios de lugares sagrados, de símbolos recorrentes, de sepultamentos diferenciados e de uma visão do mundo que já integrava ordem cósmica, autoridade humana e continuidade após a morte, ainda sem escrita formal, mas com um sistema simbólico suficientemente coerente para sustentar ritos, memória coletiva e transmissão de conhecimento.

O Egito não era ainda um Estado unificado nem um império, mas já se distinguia como uma civilização em gestação.

A agricultura, a prática ritual e o saber começavam a se articular, bem como a parte administrativa do estado , criando as bases que, nos séculos seguintes, permitiriam o surgimento da escrita, da administração centralizada, da arquitetura monumental e de uma tradição intelectual durável, cuja influência simbólica atravessaria milênios.

Segundo a tradição lendária, nessa época, no ano de **4000 a.C.**, o ***Deus Thoth*** teria descido do céu para oferecer ao Egito uma medida e uma linguagem, trazendo o conhecimento do ***côvado real*** e entregando aos homens os fundamentos da escrita e da geometria.

Historicamente, o que se pode afirmar com mais segurança é que a escrita e a geometria egípcias se consolidaram ao longo de um processo gradual ligado à administração, à contabilidade e às necessidades práticas de um estado em formação.

A lenda permite explicar por que medir não é somente dividir o espaço, mas também ordenar a mente, e é nesse ponto que a associação posterior feita pelos gregos, muitos séculos depois, ao compararem ***Thoth com Hermes*** (*Era na mitologia grega: o mensageiro dos deuses, Hermes liga o céu e a terra, os deuses e os homens, a vida e a morte, o visível e o invisível*).

***Thot** é o grande escriba, o senhor da inteligência divina, aquele que registra, mede, nomeia e transmite a ciência sagrada.*



O título de *Hermes Trismegisto* “três vezes grande” ganha sentido como ponte cultural, pois não descreve uma cronologia literal, e sim um reconhecimento de afinidades, como se o mesmo princípio de inteligência que registra, calcula e harmoniza pudesse receber nomes distintos, atravessar línguas diferentes e permanecer reconhecível como uma única função, a de traduzir o invisível em forma compreensível para a vida humana.



O CÔVADO

O côvado real possuía uma medida aproximada de **53 centímetros**, com pequenas variações conforme o período histórico e o artefato de referência preservado, sendo tradicionalmente representado como a distância do cotovelo até a extremidade do dedo médio do antebraço humano, imagem que aparece tanto em descrições textuais quanto em representações gráficas egípcias.

As réguas de côvado real eram marcadas com divisões claras e, por vezes, acompanhadas de inscrições ou símbolos que indicavam não somente medidas, mas também certa sacralidade.

A ideia de ordenar o espaço disperso, fazendo do ato de medir uma delicada aproximação entre o mundo visível e a presença invisível do equilíbrio.

***A matéria, ao ser tocada pela medida,
recorda a harmonia da essência divina.***



Do Cotovelo à
Ponta do Dedo



Côvado Real Egípcio

53 cm



Côvado Moderno ~50 cm



~ 53 cm





O **Côvado** era uma concepção de medida orgânica, enraizada no corpo, mas já submetida a um rigor técnico suficiente para atender às necessidades administrativas, arquitetônicas e simbólicas da civilização egípcia.

O **pássaro Íbis**, ave de porte elegante e aparência semelhante à garça, foi associado no Egito antigo ao deus Thoth, senhor da escrita, da sabedoria e das medições.

Observava-se que o seu passo apresentava uma regularidade próxima de 53 centímetros, medida do côvado real, que, repetida no deslocamento ritmado da ave, sugeria uma cadência constante e mensurável.

Essa característica simbólica levou à tradição de vinculá-lo à arte de medir terrenos. Thoth é aquele que ordena o espaço, estabelece limites e restitui proporção à terra após as cheias do Nilo.

Mais do que instrumento físico, o Íbis tornou-se imagem da inteligência que transforma o movimento em número e o número em harmonia.

Área: **comprimento** $\times$ **largura**. Assim, um campo de 10 côvados por 5 côvados possui área de 50 côvados quadrados.

Área de agrimensura: $(\text{lado maior} + \text{lado menor}) \div 2 \times \text{altura}$. Embora simples, esse procedimento permitia resultados suficientemente precisos para fins administrativos.

No caso de figuras circulares, era utilizado o método descrito no Papiro de Rhind, que consiste em subtrair um nono do diâmetro e elevar o resultado ao quadrado.

Área do Círculo: $(\text{diâmetro} - \text{diâmetro}/9)^2$, correspondendo a uma aproximação de π em torno de 3,16, notavelmente eficaz para a época.

Quanto ao cálculo de volumes, o procedimento mais comum era aplicado a celeiros e depósitos.

Para um volume prismático ou cilíndrico simples, utilizava-se a área da base em côvados quadrados multiplicada pela altura em côvados, de modo que **Volume:** **área da base** $\times$ **altura**.

Esse método aparece recorrentemente em problemas ligados ao armazenamento de grãos.

$$10 \times 5 = 50$$



$$50 \text{ CÔVADOS}^2$$



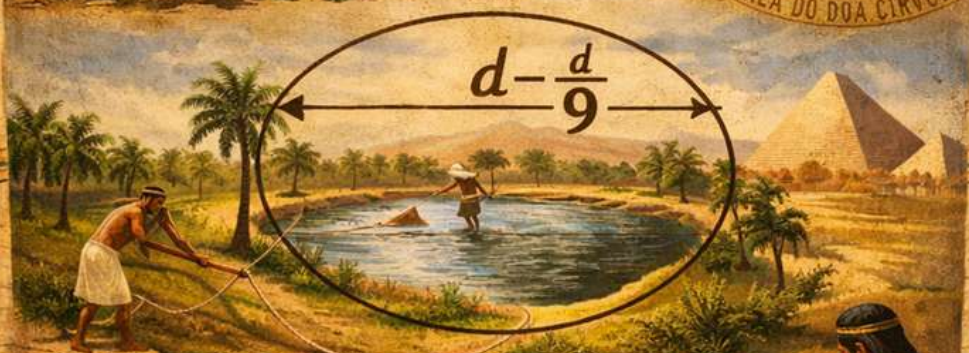
$$\left(d - \frac{d}{9}\right)^2$$

$$\overline{4} \approx \overline{1}$$

$$\text{ÁREA} \approx 3,16$$



ÁREA DO DOA CIRCULAR



$$\frac{L+B}{2} \times \frac{2}{H} = \text{ÁREA}$$

$$\frac{\text{ÁREA DA BASE} \times \text{ALTURA}}{\text{VOLUME}}$$



Um caso particularmente significativo manifesta-se no cálculo do volume da pirâmide, registrado no chamado *Papiro de Moscou*, documento produzido no Egito antigo durante o Império Médio e assim denominado não por sua origem, mas pelo lugar onde hoje repousa, no Museu Estatal de Belas Artes Pushkin, em Moscou, para onde foi conduzido no início do século XX ao ser adquirido por colecionadores e estudiosos russos, em um período em que muitos artefatos egípcios eram levados para longe de sua terra natal.

Nesse papiro datado de 1850 a.C., o volume é obtido pela soma das áreas da base maior, da base menor e da raiz quadrada do produto dessas duas áreas, tudo multiplicado por um terço da altura, de modo que:

$$V = \frac{h}{3} (A_1 + A_2 + \sqrt{A_1 \cdot A_2})$$

Essa fórmula revela um nível avançado de compreensão geométrica, aplicado diretamente à construção e à arquitetura.

A matemática egípcia se orientava por uma lógica operativa, na qual o côvado funcionava como eixo de proporção, permitindo medir terras, organizar colheitas e erguer construções, transformando a geometria em instrumento direto da ordem social e da continuidade da obra humana.

*"A geometria é a
linguagem pela qual a
terra se eleva aos céus, e
todo monumento erguido
com medida e proporção
revela a inteligência que
ordena o universo."*

Imhotep



OS DEUSES EGÍPCIOS

Para os egípcios, medir o mundo nunca foi somente um exercício técnico, mas um gesto de inteligência que colocava a vida em consonância com uma ordem mais ampla.

A matemática, o côvado e as proporções organizaram o espaço visível, permitiram erguer obras duráveis, repartir a terra e administrar recursos, porém o conhecimento não se encerrava na exatidão das medidas.

A existência exigia também uma leitura do tempo, dos ritmos naturais, da justiça invisível que sustenta o cosmos e do mistério que atravessa nascimento, vida e morte.

O saber, nesse horizonte, era uma síntese viva entre cálculo e sentido, observação e significado, razão prática e visão simbólica.

Assim como Thoth foi lembrado como aquele que ofereceu a escrita, a contagem e a geometria, outras divindades explicaram as forças que regulavam a experiência coletiva e conferiam inteligibilidade ao mundo.

Cada deus não representava uma crença isolada, mas uma função do real, uma chave de leitura para compreender os ciclos da natureza, a legitimidade do poder, a continuidade da vida e a necessidade de equilíbrio entre ação humana e ordem universal.

Rá, identificado como o Sol, ocupava lugar central nessa arquitetura simbólica.

Em seu percurso diário estavam contidos o dia e a noite, o calor que fazia germinar as sementes, a luz que sustentava a saúde, o trabalho e a vigilância, e também a alternância entre agir e repousar.

A regularidade solar permitiu estruturar calendários, prever as cheias do Nilo, organizar os períodos de plantio e colheita e integrar a observação dos astros, utilizados tanto para orientação no espaço quanto para alinhar construções e estabelecer eixos que conectavam terra e céu, fazendo do cosmos uma espécie de escrita aberta à leitura humana.

No plano da continuidade da vida, *Osíris* ocupa posição decisiva como princípio de regeneração.

Seu mito, no qual é morto, desmembrado, recomposto e retorna a uma forma de existência transformada, oferecia uma linguagem simbólica para compreender o ciclo agrícola, a decomposição e o renascimento da vegetação, mas também a esperança de permanência após a morte.

Osíris não prometia fuga do mundo, mas continuidade em outra condição, na qual a ordem não se perdia, somente se transfigurava.

Ísis, sua companheira, representa o poder das palavras eficazes, das fórmulas que restauram, curam e protegem.

É ela quem reúne o que foi fragmentado, recompõe o corpo e o sentido, guarda o conhecimento que permite restituir a ordem quando ela parece ter sido dissolvida.

Em *Ísis*, saber e cuidado se unem, mostrando que a inteligência egípcia reconhecia na palavra correta e no gesto preciso uma força real de transformação.

Hórus, filho de ambos, encarna a vitória da vida organizada sobre o caos, a legitimidade do poder e a saúde recomposta.

Seu Olho, ferido e depois restaurado, tornou-se símbolo de integridade, proporção e medida, ligando novamente matemática e mistério em uma mesma linguagem.

O *Olho de Hórus* não é somente proteção, mas expressão de um mundo que pode ser dividido, contado e recomposto sem perder sua unidade.

O universo simbólico egípcio se aprofunda decisivamente na figura de Anúbis, senhor dos ritos funerários e guia das almas.



A ele cabia conduzir o morto até o lugar onde o coração era pesado, não como punição moral no sentido posterior, mas como verificação de coerência entre a vida vivida e a ordem universal.

Nesse julgamento simbólico, a balança colocava de um lado o coração e do outro a pena de *Maat*.

Maat não era somente uma deusa, mas o próprio princípio de verdade, justiça, equilíbrio e retidão que sustentava o cosmos.

Era *Maat* que mantinha o curso regular dos astros, legitimava o governante e orientava as relações sociais.

Viver segundo Maat significava alinhar ação individual, vida comunitária e ordem universal, fazendo da ética uma extensão natural da cosmologia.

Ao lado dessas figuras, *Amon* assume importância crescente como expressão do invisível.

Seu nome significa o oculto, aquele que não se vê, mas cuja presença se manifesta nos efeitos.

Ele simboliza um princípio que ultrapassa formas fixas e imagens definidas, apontando para uma dimensão do real que não se deixa apreender diretamente, mas que sustenta tudo o que existe.

A fusão posterior entre *Amon e Rá* revela a tentativa de unir o invisível e o visível, a força oculta e a luz manifesta, criando uma teologia capaz de dialogar tanto com o poder político quanto com a experiência interior.

Nesse contexto, o faraó não governava somente pela força, mas como mediador da ordem, responsável por manter *Maat* na terra por meio de decisões justas, rituais corretos e proteção do equilíbrio social.

O poder, assim, não se separava do dever simbólico de sustentar a harmonia entre o mundo humano e o cosmos.

Outras divindades completavam esse sistema em estreita ligação com a vida cotidiana.

Ápis, o touro sagrado, simbolizava fertilidade, vigor e prosperidade agrícola, funcionando como sinal visível da força vital que garantia abundância e estabilidade.

Sekhmet, a leoa, expressava o aspecto destrutivo e curador da mesma energia, ligada à guerra, às epidemias e à capacidade de restauração, lembrando que a ordem se mantém também pela contenção da violência e pela correção dos excessos.

Bastet, a gata, associada ao lar, à proteção doméstica, à música e à alegria, equilibrava essa força com suavidade, cuidado e prazer compartilhado.

Sobek, o crocodilo, ligado às águas, representava ao mesmo tempo o perigo e a potência vital do Nilo, sem o qual não haveria país, enquanto *Hathor*, a vaca, reunia amor, maternidade, riqueza, acolhimento e celebração, integrando o sagrado à vida social, às festas e à coesão do grupo.

Desse modo, o conjunto dos deuses egípcios não operava como um amontoado de crenças dispersas, mas como um sistema simbólico integrado, no qual cada figura explicava uma dimensão da realidade, seja natural, social, política ou mística.

A matemática organizava o espaço, o Sol regulava o tempo, os deuses da regeneração explicavam a continuidade da vida, e as figuras do julgamento e da ordem garantiam que a existência humana tivesse sentido, responsabilidade e permanência.

Assim, o saber egípcio unia técnica e mistério, cálculo e símbolo, administração e visão do invisível, formando uma compreensão do mundo na qual medir, governar, cultivar, julgar e transcender eram expressões de uma mesma obra, continuamente sustentada pela busca de equilíbrio entre o que se vê e aquilo que, silenciosamente, mantém o mundo em ordem.



A EXPORTAÇÃO DO SABER

Hebreus - 1250 a.C.

É o ano de 1250 antes de Cristo, está no poder no Egito o Faraó Ramses “O Grande”, ele reinou aproximadamente entre 1279 e 1213 a.C., é lembrado como um governante de grande capacidade de organização e de projeção internacional, cuja principal marca foi a estabilidade de um reinado longo que consolidou o poder do Egito.

No plano externo, destacou-se por defender fronteiras e por alcançar um feito diplomático raro na Antiguidade, ao firmar com os hititas um tratado formal de paz, um dos mais antigos conhecidos, garantindo equilíbrio entre grandes potências; sua obra se expressou sobretudo em grandes construções e projetos monumentais, que reforçaram a identidade do reino, a administração e a continuidade simbólica da civilização egípcia.

Apesar dos relatos históricos e da opinião popular, *não vou apresentar aos Amados Irmãos os Hebreus como um povo escravizado no Egito*. Nessa teoria apontada por relatos históricos egípcios, onde indicam que a escravidão, tal como compreendida em períodos posteriores, estava vinculada sobretudo a prisioneiros de guerra e, ainda assim, de forma transitória.

Nesse horizonte, os hebreus habitavam o Egito como um grupo distinto, não submetido à condição servil, mas igualmente não assimilado por completo, pois preservavam sua identidade própria, sua memória ancestral e a fidelidade aos seus antigos deuses, mantendo-se como um corpo à parte dentro de uma civilização altamente estruturada e poderosa.

É nesse ponto que a narrativa ganha profundidade, pois quando Deus se revela a Moisés no deserto, não inaugura somente um deslocamento físico, mas uma renovação espiritual que reorganiza a consciência do povo.

O Êxodo (1250) não se configura como fuga de cativeiro, mas como separação deliberada, um afastamento necessário para uma identidade própria poder se afirmar plenamente.

Ao deixarem o Egito, os hebreus não partem vazios, ao levarem consigo o maior tesouro daquela civilização, o conhecimento, absorvido ao longo de gerações em contato com uma cultura que dominava a escrita, a medida, o cálculo do tempo, a observação dos céus e a leitura simbólica da existência.

Esse saber, reelaborado à luz da fé hebraica, transforma-se em um patrimônio espiritual singular, dando origem a uma tradição de profundidade incomum, na qual o conhecimento egípcio é transmutado em linguagem hebraica, abrindo caminho para a formação da Cabala.

Não se trata de mera transmissão mecânica, mas de uma transfiguração, na qual a ciência do Egito é interiorizada, reinterpretada e colocada a serviço de uma visão ética e espiritual centrada na aliança com o divino.



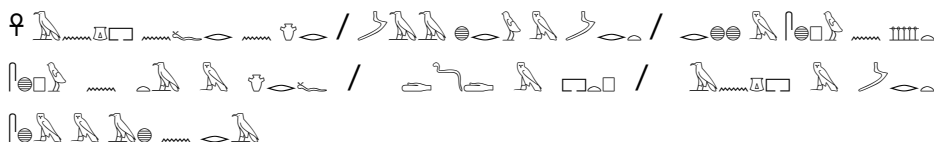
Essa herança manifesta-se claramente quando Davi unifica as doze tribos, transformando um conjunto disperso em um corpo político coeso, e alcança sua expressão máxima quando Salomão ergue a Casa dedicada a Iavé, obra que não nasce do improviso, mas de um saber acumulado, simbólico e técnico, que revela como o conhecimento assimilado no Egito foi integrado à identidade hebraica e projetado para o mundo.

Assim, o Êxodo não marca uma ruptura com o passado, mas a passagem de um saber antigo para uma nova forma de consciência, capaz de atravessar séculos e influenciar decisivamente a história espiritual da humanidade.



PTAHHOTEP

Sábio da V Dinastia, 2370 a.C.



Grego: Ζωὴ καλὴ τῇ καρδίᾳ, ἀληθὴς λόγος ἐν τῇ Τάξει.
Ὁ γινώσκων τὰ σχήματα τοῦ οὐρανοῦ, ἐγγράφει αὐτὰ ἐν τῇ
καρδίᾳ αὐτοῦ. Ἐδραῖος ἐν εἰρήνῃ, ζῶν ἐν ἀληθείᾳ, μετέχων τοῦ
φωτὸς τοῦ ἡλίου νοητοῦ.

Tradução: “*Vida nobre no coração, palavra verdadeira na Ordem.
Aquele que conhece as formas do céu grava-as em seu próprio
coração. Permanece firme na paz, vive na verdade e participa da
luz do sol*”

Em síntese, a frase ensina que a sabedoria verdadeira nasce quando a ordem passa a habitar o coração humano, transformando a vida em expressão dessa harmonia.

Ptahhotep queria dizer com isso que um homem deve alinhar o pensamento, a palavra e a ação com a ordem do mundo, pois quem aprende essa medida interior aprende a caminhar em retidão, porque *a mesma medida que harmoniza a criação também harmoniza a vida do homem.*



A EXPORTAÇÃO DO SABER

Gregos - 650 a.C.

A partir do século VII antes de Cristo, o Egito volta a ocupar, de modo mais visível, um lugar de encontro entre civilizações.

O vale do Nilo, sem renunciar à consciência de sua antiguidade, abre-se com maior nitidez à presença de estrangeiros, acolhendo mercadores, navegadores e contingentes gregos que passam a frequentar com regularidade suas margens, seus portos e suas zonas de intercâmbio.

O primeiro vínculo é prático, ligado ao comércio, à guerra, à diplomacia e à necessidade recíproca de alianças.

Ainda assim, como sucede tantas vezes na história, o contato nascido do interesse acaba por preparar um trânsito mais profundo, no qual a utilidade cede lugar à admiração, e a aproximação material se converte, pouco a pouco, em aproximação intelectual.

A memória antiga conservou esse movimento sob a forma de uma imagem poderosa, a do sábio grego que viaja ao Egito em busca de um saber mais antigo do que o seu, mais próximo das origens e, por isso mesmo, revestido de autoridade singular.

É nesse horizonte que a tradição clássica associa ao Egito nomes como Tales, Sólon e Pitágoras, e, em elaboração posterior, também o nome de Platão.

Não convém receber tais relatos com ingenuidade, porque muitos deles chegaram à posteridade filtrados pela literatura, pela filosofia e pela tendência, tão comum no mundo antigo, de buscar para os grandes mestres uma genealogia venerável.

Ainda assim, mesmo quando cercadas por idealização, essas tradições testemunham algo historicamente significativo, a convicção, firmemente enraizada entre os gregos, de que o Egito era uma terra de instrução, de memória e de ciência sagrada.

Tal convicção não surgiu do vazio, o Egito oferecia ao olhar helênico a imagem de uma civilização onde religião, medida, calendário, observação dos astros, administração e monumentalidade arquitetônica se apresentavam unidas por uma mesma ideia de ordem.

Cidades como Mênfis e Heliópolis eram percebidas não somente como centros políticos ou cultuais, mas como lugares onde o saber se conservava sob formas solenes, transmitido em estruturas estáveis e envolvido por uma dignidade que o aproximava do sagrado.

Para os gregos, cuja vocação consistiria em submeter o mundo à interrogação racional, esse encontro com uma civilização que parecia ter feito da permanência, da proporção e da correspondência cósmica os eixos de sua existência só poderia produzir fascínio.

É, portanto, historicamente plausível afirmar que, por meio desses contatos, os gregos tiveram acesso a conhecimentos egípcios ligados à geometria prática, à medição das terras, ao cálculo do tempo, à observação celeste, às concepções funerárias e à organização simbólica do universo.

Não se trata de imaginar uma transferência simples, linear ou servil, como se a Grécia houvesse somente copiado o Egito, mas de reconhecer que o mundo helênico soube aproximar-se de tradições mais antigas e delas receber impulsos decisivos.

O que vinha do Egito, ao entrar no espírito grego, não permanecia intacto. Era retrabalhado, abstraído, discutido, elevado a princípio, transformado em linguagem filosófica.

Esse ponto é essencial, porque a grandeza da Grécia não reside em um suposto isolamento criador, mas também em sua capacidade de acolher, reinterpretar e transfigurar heranças recebidas.

O que no Egito se apresentava muitas vezes unido ao rito, à função sacerdotal e à preservação tradicional, na Grécia seria reconduzido ao terreno do logos, da especulação, do conceito e da demonstração.

A passagem não apaga a origem do impulso, mas altera sua forma. O saber torna-se reflexão sobre o saber, e a sabedoria recebida da antiguidade converte-se em sistema, método e filosofia.

Visto sob essa luz, o encontro entre gregos e egípcios representa mais do que um episódio de contato entre povos.

Ele exprime um dos grandes momentos de transmissão da Antiguidade, no qual uma civilização mais jovem se volta para outra mais antiga não somente por curiosidade, mas por reconhecimento.

O Egito aparece, nesse processo, como uma das matrizes de maior prestígio no imaginário helênico, não porque tenha gerado por si só toda a filosofia grega, mas ao oferecer a ela a imagem de uma sabedoria primordial, anterior, silenciosa e ordenadora, cuja autoridade se impunha com a força das coisas antigas que atravessam o tempo sem perder a gravidade.

Assim, quando se fala na exportação do saber egípcio para o mundo grego, não se deve imaginar a simples passagem de conteúdos isolados, mas um movimento mais profundo de recepção e metamorfose.

O Egito não transmite somente técnicas, noções astronômicas ou procedimentos de medida.

Transmite também a impressão de que *existe uma ciência ligada à ordem do cosmos, à harmonia da construção e à disciplina do espírito.*

E essa impressão, uma vez acolhida e reformulada pela inteligência helênica, participaria da formação de um dos mais duradouros edifícios intelectuais do mundo antigo, aquele pelo qual a herança recebida se transforma em pensamento e a memória se converte em filosofia.

“Todos os homens por natureza desejam conhecer”,

Aristóteles, 340 anos antes de Cristo!



A EXPORTAÇÃO DO SABER

Roma - 30 a.C. a 395 d.C.

Quando o Egito passa ao domínio romano em 30 a.C., após o fim da *Dinastia Ptolomaica*, Roma não recebe somente uma província rica, recebe um sistema inteiro de memória, arquivos, técnicas e formas de organizar o conhecimento que já haviam sido refinadas por séculos em Alexandria e em outros centros do vale do Nilo, e a partir daí ocorre um fenômeno decisivo que pode ser entendido como exportação do saber, não no sentido de um saque intelectual bruto, mas no sentido de uma transferência contínua, administrada e amplificada por uma máquina imperial que sabia transformar recursos locais em capital universal.

O Egito torna-se um território de valor estratégico para o abastecimento de grãos, garantindo estabilidade material à capital do império, mas ao mesmo tempo permanece como lugar de alta densidade intelectual, com bibliotecas, escolas, tradições médicas e astronômicas, redes de escribas e comentadores, e uma cultura de registro que se encaixa perfeitamente no apetite romano por catalogar, ordenar e governar por meio de informação.

Alexandria, nesse quadro, funciona como uma espécie de oficina de tradução do mundo.

Roma herda uma cidade na qual o saber já estava acostumado a circular, comparar e sintetizar, primeiro pela convivência entre egípcios, gregos e judeus, depois pela consolidação de práticas acadêmicas ligadas ao Museu e à Biblioteca, e sob o regime romano isso se torna ainda mais útil, porque o império depende de padronizações e de especialistas.

Médicos, gramáticos, filósofos, astrônomos, geógrafos e juristas circulam com mais facilidade, e aquilo que era local ganha vocação imperial, não só por ser transportado fisicamente, mas porque é reescrito em novos gêneros e para novos públicos, na forma de manuais, compêndios, comentários e ensinamentos para elites administrativas.

É nesse período que muita coisa se estabiliza como saber clássico, não necessariamente criada em Roma, mas organizada sob condições romanas, com o Egito oferecendo matéria, tradição e autoridade antiga, enquanto Roma oferece escala, rotas, patronos e a demanda permanente de governar populações diversas com instrumentos comuns.

Há ainda uma segunda camada, mais sutil, que explica por que o Egito continuou atraindo romanos que buscavam não só técnica, mas legitimidade simbólica.



Para Roma, o Egito era antigo demais para ser ignorado, e essa antiguidade funcionava como selo de profundidade, por isso o império não se limita a administrar, ele também incorpora signos, cultos e formas de linguagem do sagrado, que circulam pelo Mediterrâneo e chegam a cidades distantes.

O culto de Ísis se expande, Serápis (*divindade criada reunindo a essência de deuses antigos egípcios e gregos*) se torna uma ponte religiosa entre mundos culturais, obeliscos são transportados e reerguidos em solo romano como marcas de autoridade.

A própria ideia de um saber ligado a mistérios, fórmulas e iniciações encontra no ambiente imperial um público ávido por sentidos que a política sozinha não entrega.

Assim, o Egito fornece também uma gramática de transcendência, reinterpretada em chave romana, ora como devoção, ora como filosofia, ora como literatura, e isso ajuda a entender por que, mesmo sem ler hieróglifos, o mundo romano se sente herdeiro de uma sabedoria egípcia que parecia anterior a todas as demais.

Esse processo, entre 30 a.C. e 395 d.C., tem, portanto, dois movimentos simultâneos que se reforçam.

Um movimento prático, pelo qual o Egito oferece instrumentos de cálculo do tempo, observação dos céus, medicina, técnicas de administração e arquivo, e um movimento simbólico, pelo qual o Egito oferece prestígio de antiguidade, imagens de ordem cósmica e narrativas de morte e regeneração que moldam a imaginação religiosa.

Quando o período romano se aproxima do fim e o mundo mediterrâneo entra numa fase de cristianização mais consolidada e de reorientação cultural, o Egito continua influente, mas a rota da exportação muda de forma, porque parte do que antes circulava como ciência, culto e erudição passa a circular como disciplina interior e debates teológicos.

O Egito permanece como fonte, Roma e seus herdeiros permanecem como amplificadores, e o conhecimento, antes guardado em centros locais, atravessa o mundo pela força de uma estrutura capaz de transportar, traduzir e reencaixar antigas chaves em novas portas.







“Saúdo a ti, Ptah, pai dos deuses, Tatenen, o mais antigo dos deuses primordiais, aquele que fez viver os deuses, aquele que fez a si mesmo quando nenhum ainda havia vindo à existência.”

“Ptah, o criador, concebe (Sia) em seu corpo e anuncia (Hu) com sua boca.”

A antiga Estela de Chabaka preserva a doutrina conhecida como Teologia de Mênfis, na qual Ptah é apresentado como o princípio criador do universo.

Nessa tradição, o mundo não nasce de combate entre deuses nem de geração material, ele surge primeiro no coração do deus, lugar da inteligência e da consciência, e ali o universo é pensado.

Depois, aquilo que foi concebido é expresso pela língua e o pensamento torna-se palavra, e a palavra torna-se realidade.

Dois princípios acompanham esse processo: *Sia*, a inteligência divina que conhece todas as coisas antes de existirem, e *Hu*, a palavra eficaz que transforma pensamento em forma.

O cosmos nasce quando pensamento e palavra se encontram.

Por trás desse processo atua *Heka*, a potência primordial que atravessa a natureza e sustenta a criação, e não se trata de magia no sentido comum, mas de uma força universal que torna eficaz a palavra criadora.

Se Ptah concebe o mundo no coração e o manifesta pela língua, é Heka que dá vigor a essa manifestação e permite que a ideia se converta em existência.

Séculos mais tarde, uma formulação semelhante aparece no prólogo do Evangelho de João: “No princípio era o Verbo. O Verbo estava com Deus. E o Verbo era Deus. Todas as coisas foram feitas por meio dele.” Aqui o princípio criador recebe o nome de Logos, a razão divina e a palavra através da qual o universo se manifesta.

As duas tradições, separadas por milênios, revelam uma mesma intuição profunda: o cosmos não nasce da força das mãos, ele nasce da inteligência, da palavra, da fórmula.

O universo é planejado quando o divino pensa e existe quando o divino fala ou executa.

*"In the beginning was the Word,
and the Word was with God,
and the Word was God..."*





O SABER EGÍPCIO NA FRANÇA

Na França do século XVIII, o Egito não era ainda uma civilização conhecida por meio da leitura direta de seus textos, mas uma presença que se impunha pela força de uma memória longa, transmitida e continuamente reelaborada.

Seu nome não evocava um acervo documental restituído em sua própria voz, mas uma herança preservada por autores clássicos, tradições filosóficas e correntes simbólicas que, ao longo dos séculos, consolidaram sua imagem como uma das mais antigas expressões de sabedoria.

Via-se no Egito mais do que uma terra remota no tempo, ele surgia como sinal de uma antiguidade dotada de autoridade, onde religião, medida, arquitetura e ciência pareciam formar uma unidade coerente.

A figura de seus sacerdotes, a imponência de seus monumentos e a reputação de seus conhecimentos construía, no espírito europeu, a imagem de um mundo em que ordem visível e disciplina interior não se separavam.

Assim, o Egito não era somente lembrado, mas reconhecido como princípio, como origem possível de uma ciência elevada e de uma compreensão mais profunda da realidade.

Entre os principais veículos dessa recepção estavam os escritos herméticos atribuídos a Hermes Trismegisto, cuja circulação intelectual manteve viva a associação entre o Egito e um saber voltado à correspondência entre o visível e o invisível.

Ainda que tais textos não pertençam ao Egito faraônico em sentido estrito, eles preservaram a ideia de uma tradição antiga orientada pela contemplação dos princípios que regem o mundo.

Por essa via, o Egito continuou a ser percebido como centro de profundidade metafísica e de investigação interior.

A alquimia, por sua vez, reforçava essa mesma disposição, pois, em sua linguagem, a transformação da matéria refletia um trabalho mais íntimo, no qual o operador era chamado a participar da própria obra que realizava.

Separar, purificar e recompor não eram somente operações materiais, mas imagens de um processo de aperfeiçoamento humano; essa visão encontrava ressonância natural na ideia de um Egito depositário de saberes, unindo técnica, ordem e elevação.

Também a Cabala, conhecida nos meios eruditos como tradição reservada, contribuía para esse horizonte.

Ela oferecia uma leitura do mundo estruturada por números, palavras e relações invisíveis, alimentando a percepção de que o conhecimento verdadeiro não se apresenta imediatamente, mas exige interpretação e disciplina.

Nesse ambiente, a convergência entre hermetismo, alquimia e Cabala reforçava a tendência de reconhecer no Egito não uma fonte documental acessível, mas um centro ideal de sabedoria.



Foi assim que o Egito se afirmou na França como referência simbólica de extraordinária força e sua importância não residia na leitura de seus textos antigos, mas na autoridade de uma imagem que permitia pensar a origem do saber, a dignidade da medida e o vínculo entre a construção exterior e o aperfeiçoamento interior.

Ele oferecia menos um arquivo do que uma linguagem de legitimidade, menos um conjunto de dados do que um horizonte de sentido.

É nesse contexto que a obra de **Louis Guillemain de Saint-Victor** deve ser compreendida.

Ao recorrer ao Egito, ele não o faz como intérprete de inscrições antigas, mas como homem de um tempo em que aquele nome conservava a força de uma antiguidade sagrada.

O Egito que lhe chega é o Egito transmitido pela cultura europeia, admirado como lugar de ordem, de iniciação e de sabedoria.

Não se trata de reproduzir formas historicamente comprovadas, mas de mobilizar uma autoridade simbólica capaz de conferir profundidade à sua visão de Maçonaria.

O Egito funciona como imagem de uma tradição onde medida, hierarquia, obra e aperfeiçoamento humano permanecem unidos por um mesmo horizonte.

Foi nessa forma de presença, ao mesmo tempo distante e poderosa, que ele encontrou um repertório capaz de sustentar a arquitetura espiritual de suas palavras.





A EXPORTAÇÃO DO SABER

Champollion - 1822 d.C.

Se, durante o século XVIII, o Egito permaneceu na França como uma presença de grande prestígio simbólico, admirado como fonte remota de sabedoria, ordem e antiguidade, o final daquele mesmo período abriria uma etapa diversa, na qual a fascinação herdada começaria a ser acompanhada por uma curiosidade mais sistemática, por um desejo de observar, medir, descrever e compreender.

Não se tratava ainda de abolir o Egito sonhado que por tanto tempo nutrira o espírito europeu, mas de submetê-lo, pouco a pouco, ao olhar da investigação moderna.

É nesse ponto de transição, entre a memória reverente e a pesquisa metódica, que a expedição de Napoleão Bonaparte ao Egito adquire importância singular.

Iniciada em 1798, a campanha napoleônica não foi somente uma operação militar voltada ao Mediterrâneo oriental; ela assumiu também o caráter de uma vasta missão intelectual, pois Napoleão levou consigo, além de soldados e oficiais, um notável conjunto de engenheiros, desenhistas, cartógrafos, naturalistas, matemáticos, arquitetos e eruditos, reunidos na *Commission des Sciences et des Arts*.

Esse gesto, por si, já revelava uma nova disposição do espírito europeu diante do Egito, pois a antiga terra das pirâmides não era mais contemplada somente como cenário de ruínas sublimes ou reservatório de alegorias veneráveis.

Tornava-se objeto de inventário, de registro e de estudo. O olhar que antes se detinha na grandeza muda dos monumentos começava a buscar, neles, inteligibilidade.

Foi nesse contexto que, em 1799, durante trabalhos militares nas proximidades do Forte Julien, perto de Roseta, no delta do Nilo, veio à luz a pedra que se tornaria um dos marcos decisivos da história do conhecimento moderno.



O achado não impressionou somente por seu valor arqueológico, mas pela possibilidade que continha em silêncio.

Pela primeira vez, apresentava-se concretamente uma ponte entre uma língua conhecida dos estudiosos europeus e a escrita sagrada do Egito antigo.

Aquilo que durante séculos parecera encerrado num mundo indevassável começava a oferecer uma fenda por onde a razão comparativa poderia avançar.

A pedra, portanto, possuía algo de símbolo e de instrumento; símbolo, porque condensava o reencontro entre a modernidade europeia e a antiguidade egípcia, e instrumento.

Mostrava que os hieróglifos não eram somente símbolos decorativos ou enigmáticos, mas um sistema que podia ser lido e compreendido e, com isso, surgia a esperança de restituir a voz própria da civilização egípcia, admirada havia séculos, mas ainda sem ser verdadeiramente ouvida.



Ra Hetep peret Hetep

εἰρήνη ἐξέρχεται, εἰρήνη ἐπανέρχεται

Pax egreditur, pax redit

Peace goes forth, peace returns

A paz sai, a paz retorna

Esse processo alcançou seu momento decisivo em 1822, quando Jean-François Champollion apresentou à Academia de Inscrições e Belas Letras, em Paris, sua célebre carta a Monsieur Dacier.

Nela, demonstrava-se que a escrita hieroglífica não se reduzia a uma linguagem puramente alegórica, mas combinava valores fonéticos e simbólicos em uma estrutura complexa e coerente.

Com esse passo, inaugurava-se uma mudança de grande alcance, pois o Egito deixava de ser somente um vasto espelho de interpretações externas e começava, em certa medida, a reaparecer por meio de seus próprios textos.

Após longos séculos de silêncio, sua memória escrita tornava-se novamente legível.

O que nasce com Champollion é uma nova relação entre a Europa e o Egito, pois, até então, o antigo vale do Nilo fora venerado sobretudo como origem suposta de ciências, ritos e doutrinas, conservado mais na forma de reputação do que de leitura direta.

A partir da decifração, era possível conhecer a sua administração, suas fórmulas religiosas, seus títulos, seus monumentos, sua organização simbólica do poder e sua maneira própria de inscrever a permanência no tempo.

O Egito já não ocupava somente o lugar de antiguidade imaginada, tornava-se, progressivamente, uma civilização documentável, interpretável e historicamente apreensível.

É importante, contudo, conservar aqui o rigor cronológico, para que o entusiasmo da descoberta não introduza confusão no encadeamento das ideias.

Esse Egito restituído pela decifração não pertence ao horizonte intelectual em que se formaram os autores franceses do fim do século XVIII, entre eles Louis Guillemain de Saint Victor.

Quando esses homens pensavam no Egito, não o faziam à luz da egiptologia científica, mas a partir da tradição cultural europeia que o cercava de veneração, mistério e antiguidade.

O Egito de Champollion não pode ser projetado retroativamente sobre eles sem deformar a verdade histórica.

Ainda assim, o saber posterior ilumina, com maior profundidade, a persistência daquele fascínio e mostra que a força simbólica atribuída ao Egito não nasceu do nada, mas encontrou sustentação, ainda que por caminhos diversos, na própria densidade de sua civilização.



A expedição de Napoleão, ainda que militarmente instável e politicamente passageira, desencadeou assim um processo irreversível.

Ela reinseriu o Egito no centro da atenção europeia não somente como lembrança clássica ou emblema esotérico, mas como campo vivo de investigação histórica.

O empreendimento francês abriu espaço para descrições monumentais, levantamentos minuciosos, comparações eruditas e, por fim, para a própria constituição da egiptologia como disciplina.

O Egito foi, por assim dizer, novamente exposto ao mundo moderno, mas dessa vez sob uma luz que não se limitava à contemplação admirada.

A antiga sabedoria, antes recebida por ecos e interpretações, começava a ser procurada em sua materialidade concreta, em suas inscrições, em seus nomes e em seus vestígios.

É por isso que esse momento pode ser compreendido como uma exportação do saber em duplo sentido.

Houve a exportação material de objetos, registros, desenhos e informações que alimentaram a ciência europeia e reorganizaram a presença do Egito no imaginário ocidental.

Houve, também, a exportação simbólica de um novo modo de conhecer, no qual a antiguidade deixava de ser somente venerada à distância e era interrogada com método.

O que antes sobrevivia sobretudo como herança admirada começou a converter-se em conhecimento fundamentado, sem por isso perder inteiramente sua aura.

O mistério não desapareceu, mas mudou de lugar e já não residia somente naquilo que era inacessível, mas também na profundidade do que se tornava legível.

Sob essa perspectiva, Napoleão, a Pedra de Roseta e Champollion não pertencem ao mesmo universo intelectual de Saint Victor, mas auxiliam o leitor contemporâneo a compreender a longa duração do vínculo entre a França e o Egito.

Primeiro houve a recepção simbólica, o Egito como autoridade antiga, como imagem de ordem, como reservatório de sabedoria remota.

Depois veio a investigação, o esforço de fazer falar novamente aquilo que por séculos fora contemplado em silêncio.

Entre um momento e outro, não há ruptura absoluta, mas transformação de regime.

O imaginário prepara o terreno da curiosidade, e a curiosidade, quando amadurece em método, retorna ao imaginário trazendo novos contornos para o que antes era somente pressentido.

Assim, o Egito, que durante tanto tempo viveu na cultura europeia como nome venerável de antiguidade, começou, no início do século XIX, a reassumir contornos mais precisos e voz mais própria.

E se esse novo saber não explica a formação inicial das correntes francesas que o evocaram simbolicamente, ele nos permite hoje compreender melhor a extensão de sua atração.

O que a França primeiro admirou como memória e lenda, passou depois a estudar como história.

E nesse deslocamento, que vai da imagem à inscrição, da suposição à leitura, a antiga terra do Nilo deixou de ser somente um espelho das aspirações europeias para reaparecer, ainda que de modo sempre mediado, como uma civilização capaz de responder por si.



MAÇONARIA OPERATIVA

Na França, a forma que mais se aproxima de um corpo iniciático de Ofício antes de 1700 é o **Compagnonnage**.

Sua própria memória institucional conserva uma prudência reveladora: somente a documentação escrita permite afirmar com segurança sua existência histórica, e não deixa de ser significativo que muitas de suas primeiras menções surjam em arquivos judiciais.

Esse dado, longe de enfraquecer sua importância, lhe confere precisamente o peso do que é verificável e concreto, distinguindo a história documentada das reconstruções tardias ou das lendas de origem.

O **Compagnonnage** constitui uma tradição francesa de formação artesanal, moral e itinerante.

Ele foi mais do que uma corporação de ofício, pois nele se articulam aprendizado técnico, disciplina de trabalho, viagem formativa: o célebre **Tour de France**, ritos de recepção, vida comunitária e transmissão de identidade profissional.

Trata-se, em essência, de uma estrutura de aperfeiçoamento humano por meio do ofício, na qual o trabalho não é apenas meio de subsistência, mas também veículo de formação, de pertencimento e de continuidade.

Suas raízes mais distantes costumam ser associadas às confrarias de ofício da Europa medieval.

A documentação permite reconhecer sua presença na França ao menos desde o século XV, embora sua origem exata permaneça mais antiga e, em parte, obscura. E ainda assim, a partir da Baixa Idade Média e no início da modernidade, sua existência se torna suficientemente nítida para que já não se fale apenas de antecedentes difusos, mas de uma tradição identificável, com formas próprias de transmissão, reconhecimento e organização interna.

O coração do sistema repousa sobre **três eixos fundamentais**.

O primeiro é o aperfeiçoamento do ofício: o companheiro deve elevar-se tecnicamente, adquirir mão segura, inteligência da matéria e respeito pela obra bem-feita.

O segundo é o Tour de France: percurso no qual o jovem circula por diferentes cidades, trabalha com mestres diversos e amplia, simultaneamente, seu repertório técnico e sua formação humana.

O **terceiro é a transmissão**: pois o *compagnon* não existe apenas para aprender; existe também para receber de uma linhagem e, depois, devolvê-la ao futuro pela continuidade do ensinamento.

Nesse universo, assumem grande importância o **chef-d'œuvre**, entendido como obra de mestria, os ritos de passagem, a cadeia de união e a organização quase familiar das casas *compagnonniques*, frequentemente estruturadas em torno da figura da **Mère** (*administradora do lar de ofício*).

Tudo isso revela que o **Compagnonnage** jamais se limitou a qualificar trabalhadores, e sua função foi mais ampla, a de formar homens no interior do ofício, submetendo a habilidade manual a uma pedagogia de disciplina, de honra e de elevação.

Nos séculos XVII e XVIII, a documentação se torna mais abundante, as sociedades *compagnonniques* se espalham por diversas cidades francesas e também se tornam mais visíveis suas divisões internas, suas rivalidades e suas tensões com a Igreja.

No século XIX, o **Compagnonnage** se afirma como uma das formas mais marcantes de associação operária e amplia sua presença, incorporando ou influenciando novos ofícios.

Ao longo do tempo, adapta-se, reorganiza-se e atravessa transformações, mas sem perder o núcleo de sua vocação: a transmissão de um saber vivido, encarnado e moralmente exigente.

Em seu espírito mais profundo, o *Compagnonnage* não se reduz a treinamento profissional, pois o seu ideal é formar o homem pelo trabalho.

Disciplina, honra do ofício, solidariedade entre companheiros, gosto pela bela obra e aperfeiçoamento contínuo não aparecem ali como adornos morais exteriores, mas como parte do próprio caminho.

As confrarias de ofício na França desenvolveram mecanismos de passagem, juramento, identidade e pertencimento que ultrapassavam amplamente o simples contrato de trabalho.

Formou-se, assim, uma linhagem operativa de transmissão na qual técnica, disciplina e ritualidade permaneciam unidas.

É precisamente nesse ponto que o **Compagnonnage** assume especial relevância histórica como testemunho concreto de que o mundo do trabalho também soube produzir formas densas de continuidade, iniciação e memória.

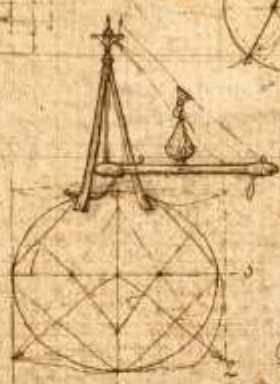
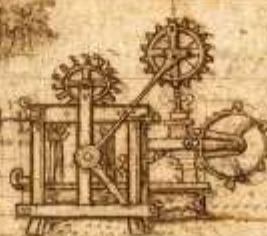
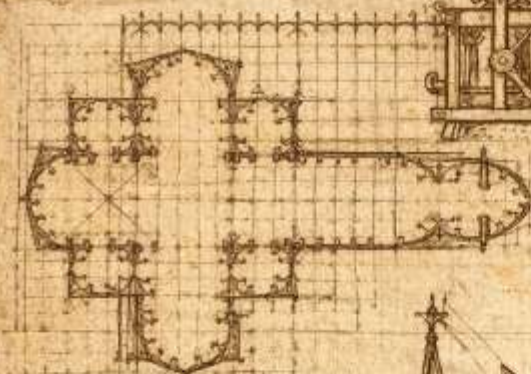
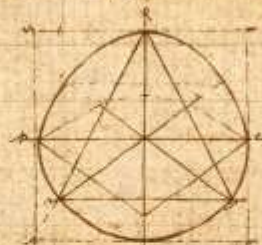


Medieval Compagnonnage *"Tour de France"*



Modern Sport *"Tour de France"*

Villard de Honnecourt



Villard de Honnecourt

Essa realidade não se limitava, porém, à disciplina comunitária, à viagem formativa ou à transmissão moral do ofício. Ela alcançava também o próprio conteúdo do saber transmitido.

O mundo operativo não formava apenas homens habituados ao trabalho; formava homens capazes de lidar com proporção, traço, levantamento, cálculo prático e inteligência construtiva.

O Ofício não se esgotava na mão: exigia também olhar, memória, método e compreensão da forma.

É nesse horizonte que certos testemunhos se tornam especialmente valiosos.

No século XIII, *Villard de Honnecourt* reuniu num caderno de trabalho desenhos e notas que atravessam arquitetura, mecânica, dispositivos de elevação, estudos da figura humana e animal, além de observações recolhidas em viagem.

O conjunto revela que o mestre de Ofício não era simples executor material da obra, mas depositário de um repertório técnico e geométrico que circulava com ele, acompanhando seus deslocamentos, sua experiência e sua capacidade de observação.

No século XV, **Matthäus Roritzer**, mestre de obras ligado ao canteiro catedralício, publicou em 1486 um tratado impresso sobre técnicas de desenho e proporção aplicadas a elementos arquitetônicos.

O uso explícito da geometria construtiva como método confirma, sem necessidade de qualquer extrapolação, que havia uma verdadeira ciência do traço transmitida como saber de Ofício e, em certos casos, fixada por escrito.

O canteiro aparecia, assim, não apenas como espaço de execução, mas como lugar onde a geometria se tornava instrumento intelectual diretamente aplicado à construção.

A partir do século XVI, figuras como **Philibert de l'Orme** tornam ainda mais visível essa convergência entre a tradição operativa e uma cultura técnica mais ampla.

Formado num ambiente no qual o pai era mestre pedreiro e empreendedor, Philibert exemplifica o ponto no qual a experiência do canteiro se cruza com o humanismo, a engenharia, a observação das obras antigas, a viagem e a reflexão teórica.

Nele se percebe com clareza que o saber do Ofício não procedia apenas do martelo e do cinzel, mas também do estudo, da leitura, da comparação e da memória, retornando depois ao corpo profissional sob a forma de método, regra e padrão.

Desse modo, a Maçonaria operativa não deve ser imaginada como um universo rudimentar ou puramente manual, pois ela se desenvolveu no interior de uma cultura em que técnica, geometria, disciplina, transmissão e identidade coletiva permaneciam estreitamente unidas.

As confrarias e comunidades de ofício, especialmente entre pedreiros e construtores, conservaram e protegeram não apenas práticas de trabalho, mas formas de pertencimento, reconhecimento e continuidade que davam ao saber uma moldura moral e quase ritual.

É justamente por isso que sua importância histórica ultrapassa a simples história das profissões e nelas se encontra uma tradição na qual a obra material exige medida, ordem e inteligência, e na qual o homem é formado ao mesmo tempo para executar, aprender, recordar e transmitir.

Antes de qualquer reelaboração posterior em chave especulativa, já existia ali um mundo no qual o trabalho não era apenas produção, mas também disciplina interior, linguagem comum e herança viva do Ofício.

Se essa tradição não deixou sempre tratados sistemáticos, deixou, no entanto, nomes que atravessaram o tempo como testemunho de sua excelência e de sua profundidade.

Na França medieval e moderna, mestres construtores como Hugues Libergier, ligado à catedral de Reims no século XIII, e **Pierre de Montreuil, associado às obras de Saint-Denis e Notre-Dame de Paris**, figuram entre aqueles cuja atuação revela não apenas habilidade técnica, mas domínio de proporção, concepção e organização do trabalho.

Neles já se percebe a figura do mestre que não apenas executa, mas pensa a obra, dirige homens e traduz em pedra uma ordem inteligível.

Mais tarde, no limiar da modernidade, nomes como **Philibert de l'Orme** e **François Mansart** mostram a continuidade e a transformação desse legado.

Ainda que inseridos em um ambiente progressivamente marcado pelo saber erudito e pela centralização das obras sob a autoridade régia, eles permanecem herdeiros de uma tradição na qual a construção não é simples aplicação de formas, mas resultado de um conhecimento que articula experiência, geometria e visão.

Mesmo quando o arquiteto se eleva socialmente e se aproxima das cortes e das academias, algo do espírito do antigo canteiro subsiste: a exigência de precisão, o respeito pela medida, a consciência de que toda obra verdadeira exige mais do que técnica, exige ordem interior.

A Maçonaria operativa não pertence apenas à história da arquitetura ou das corporações de ofício, ela pertence à história de uma forma de formação humana, na qual trabalho, conhecimento e disciplina se unem em um mesmo caminho.

Sua verdadeira herança não está apenas nas catedrais que se erguem em pedra, mas na continuidade de um modo de transmitir saber, de reconhecer o mérito e de formar o homem no interior da obra.

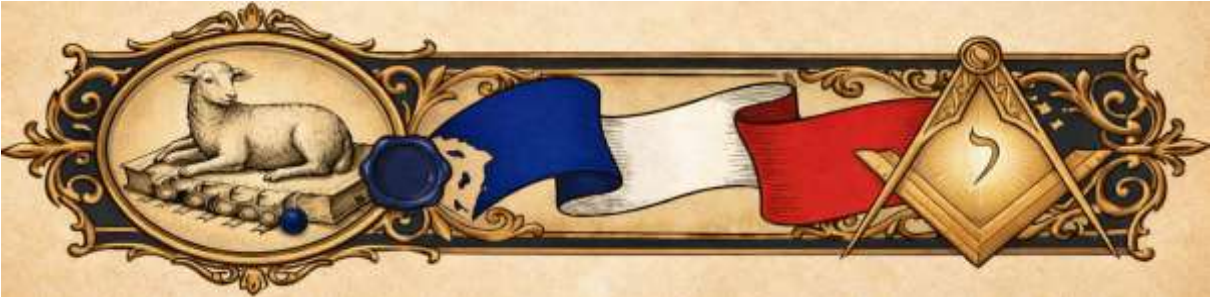
É sobre esse fundo que, mais tarde, a Maçonaria especulativa irá se constituir, reinterpretando símbolos, métodos e estruturas herdadas desse mundo operativo.

O que antes era vivido no canteiro, entre ferramentas, viagens e obras concretas, passa então a ser transposto para um plano simbólico, moral e iniciático mais amplo.

Compreender a Maçonaria operativa, portanto, não é apenas olhar para um passado técnico ou corporativo, é reconhecer o solo histórico sobre o qual se ergueram formas posteriores de iniciação, entre elas aquelas que, já no século XVIII, dariam origem a sistemas rituais mais elaborados e organizados.

É nesse ponto que se abre o caminho para uma nova etapa da história, não mais centrada apenas no Ofício, mas na interpretação simbólica de sua herança.





A HISTÓRIA ADONHIRAMITA

A história do Rito Adonhiramita se entrelaça com a própria chegada da Maçonaria Especulativa à França, de modo que compreender sua formação exige olhar para um processo mais amplo do que um simples deslocamento entre países. O que se vê, na verdade, é um movimento de transmissão cultural, no qual homens, costumes e formas de trabalho atravessam fronteiras e, ao fazê-lo, preservam certos traços enquanto também se transformam.

Antes de acompanhar a organização do rito em solo francês, convém perceber que a França não foi somente o lugar onde a Maçonaria se instalou, mas o espaço onde ela encontrou maturação, linguagem e permanência. Foi ali que essa corrente adquiriu maior estabilidade e começou a assumir contornos próprios, capazes de lhe dar identidade e continuidade histórica.

A Maçonaria Adonhiramita tem origem na França, é nesse ambiente que suas estruturas se definiram e passaram a ser reconhecidas por características particulares.



*É um modo de viver
a Maçonaria
em que pensamento,
simbolismo e fraternidade
se unem numa expereriência
mística e atuante
voltada à humanidade.*

Porém, antes que o rito levantasse a sua bandeira francesa, é necessário recuar alguns passos, para que se olhe para o passado e sua origem nas terras altas escocesas.

Essa passagem pela Escócia, mais do que um detalhe de cronologia, funciona como chave de leitura para entender tensões, continuidades e escolhas que marcaram a formação de uma tradição, não para deslocar o foco do **Rito Adonhiramita** para panoramas laterais, mas para oferecer ao **Amado Irmão** a perspectiva necessária, de modo que ele perceba que por trás do aparecimento de um Rito em uma nação existe uma corrente de homens, ideias e circunstâncias que se entrelaça no tempo, e que quando bem compreendida se torna o alicerce sobre o qual a reflexão pode repousar com firmeza à medida que avançarmos.

A Maçonaria que se desenvolve em solo francês ao longo do século XVIII não pode ser compreendida como mera réplica da experiência inglesa, nem tampouco como um simples prolongamento dos sistemas escoceses que ali encontraram terreno fértil, ainda que tenha recebido, em seus primórdios, os influxos da Grande Loja de Londres e as práticas trazidas por Irmãos ingleses e escoceses, pois a Maçonaria francesa inicia de modo relativamente rápido um processo próprio de maturação, marcado por adaptação cultural, aprofundamento simbólico e reorganização ritual, dando origem a uma forma de expressão iniciática coerente com o espírito francês de medida, clareza e estrutura.

Essa passagem da recepção para a elaboração permite compreender por que, na França, a tradição não se limita a repetir formas, mas aprende a falar com voz própria.

Esse movimento, frequentemente descrito como uma francesização do rito, não se constitui como ruptura, mas como elaboração progressiva, na qual as formas rituais herdadas são traduzidas, explicadas e, quando necessário, ampliadas, seja pela introdução de comentários, seja pela adição de passagens rituais de caráter ilustrativo, onde o núcleo essencial da mensagem simbólica seja dissolvido, e ao contrário, o que se observa é uma depuração gradual, uma redução consciente ao essencial, que preserva o eixo espiritual do trabalho iniciático ao mesmo tempo em que o torna inteligível e operante no contexto cultural francês, como se a própria linguagem do rito fosse aprendendo a dizer com mais nitidez aquilo que desde o início já pretendia indicar, e esse amadurecimento, longe de empobrecer, revela a disciplina interna de uma tradição que prefere o equilíbrio ao excesso.

É nesse ambiente que se consolida aquilo que hoje pode ser legitimamente reconhecido como Maçonaria Adonhiramita, não como criação súbita ou sistema isolado, mas como cristalização de uma sensibilidade ritual específica, pois a figura de Adonhiram, o Mestre da Obra, é silenciosa, fiel ao dever e plenamente integrada à construção.

Adonhiram é o personagem adequado para uma Maçonaria que se afasta tanto do racionalismo excessivamente abstrato quanto do misticismo desordenado, preferindo uma via de equilíbrio entre razão, símbolo e trabalho interior, e quando se afirma que a publicação e a difusão da *Compilação Preciosa da Maçonaria Adonhiramita* não inaugura essa tradição, mas a confirma.

A *Obra* não cria o espírito, mas lhe dá corpo, reunindo em forma coerente aquilo que já se encontrava latente na prática francesa desde o século XVIII, como ocorre sempre que uma tradição amadurecida se reconhece e se organiza por meio de uma compilação capaz de estabilizar linguagem, método e memória.

A partir desse ponto, a Maçonaria francesa torna-se um poderoso centro de irradiação iniciática, e seus ritos difundem-se pelos Estados Alemães, pelos Estados Italianos, pela Espanha, pelas Províncias Unidas e pelos Países Baixos Austríacos, não somente por intermédio de Lojas militares ou diplomáticas, mas por meio da criação consciente de estruturas locais, da iniciação de estrangeiros e da concessão de patentes rituais.

Essa difusão não se limita aos graus simbólicos, estendendo-se também aos sistemas de Altos Graus, que encontram na França um terreno fértil para organização, sistematização e coerência.

A influência francesa não se dá somente por presença, mas por capacidade de estruturar, ordenar e oferecer uma gramática de trabalho reconhecível, especialmente útil em territórios de grande fragmentação política e cultural.

Ao contrário da atuação inglesa no continente, frequentemente restrita a comunidades britânicas expatriadas e pouco abertas à iniciação de nacionais, a Maçonaria Francesa assume um papel de verdadeira missão iniciática.

A Maçonaria Francesa atua reorganizando estruturas fragmentadas e oferecendo modelos rituais capazes de dialogar com diferentes culturas sem perder sua identidade, e esse papel manifesta-se tanto em contextos de relativa liberdade quanto em situações de perseguição, como na Espanha, em Portugal e em determinadas regiões da Itália, revelando uma concepção da Maçonaria como obra viva, adaptável e consciente de sua responsabilidade histórica, na qual o rito não é ornamento, mas instrumento de permanência, e a permanência não é rigidez, mas fidelidade ao essencial.

Ao observar o percurso internacional dessa Maçonaria ao longo do século XVIII e no início do século XIX, torna-se ainda mais evidente que aquilo que hoje reconhecemos como Rito Adonhiramita não permaneceu circunscrito ao território francês, mas se difundiu, sem perder seu princípio de medida e de trabalho.

Nos Estados Alemães, marcados por grande diversidade política, religiosa e cultural, a influência francesa manifesta-se de forma profunda e duradoura, e embora ali tenham florescido numerosos sistemas rituais de inspiração escocesa, mística ou iluminista, o Rito Adonhiramita Francês é amplamente acolhido por sua clareza estrutural e por sua capacidade de organizar o trabalho simbólico sem recorrer a excessos doutrinários, impondo-se em muitos casos como alternativa equilibrada à Estrita Observância, oferecendo uma Maçonaria menos dependente de lendas de filiação cavaleiresca e mais centrada na Obra interior e na fraternidade concreta entre os Irmãos, sondeisso represente negação da espiritualidade, mas antes sua reinscrição em um quadro iniciático mais sóbrio e ordenado, onde a disciplina do método protege o coração do símbolo.

Na Itália, a presença do Rito Adonhiramita Francês e, por consequência, da tradição Adonhiramita, revela-se igualmente marcante, pois a criação de Grandes Orientes e de Lojas sob influência direta das autoridades maçônicas francesas permite a implantação de uma Maçonaria organizada, capaz de dialogar com contextos políticos fragmentados e frequentemente hostis, e nesses territórios o Rito Adonhiramita Francês é percebido como sistema ritual completo, suficientemente flexível para acolher sensibilidades diversas, mas suficientemente estruturado para garantir unidade e continuidade, enquanto a figura de Adonhiram, ainda que nem sempre nomeada, permanece subjacente como arquétipo do construtor fiel.



Na Espanha e em Portugal, onde a Maçonaria enfrenta perseguições severas e intermitentes, o Rito Francês desempenha papel decisivo na sobrevivência e reorganização das Lojas, e sua difusão ocorre frequentemente por intermédio de Lojas militares ou de Irmãos exilados que levam consigo não somente práticas rituais, mas uma concepção de Maçonaria como obra discreta, resiliente e essencialmente interior, de modo que o caráter sóbrio e depurado do Rito Francês mostra-se especialmente adequado, permitindo preservar o núcleo iniciático sem ostentação, mesmo sob vigilância e repressão, como se a contenção externa guardasse, em silêncio, a força do trabalho interno.

Nas Províncias Unidas e nos Países Baixos austríacos, a influência francesa revela-se tão significativa que contribui diretamente para a estruturação das obediências locais, e embora essas Maçonarias busquem afirmar autonomia administrativa por razões políticas, conservam por longo tempo o sistema ritual francês, reconhecendo nele uma matriz legítima e eficaz, de tal maneira que a permanência desse rito nesses territórios demonstra que sua aceitação não decorre somente de circunstâncias externas, mas do reconhecimento de sua qualidade simbólica e de sua capacidade de formar Irmãos conscientes do sentido da Obra que realizam, pois onde o rito educa a consciência, ele tende a enraizar-se.

Mesmo fora da Europa, o Rito Francês, portador da tradição Adonhiramita, encontra caminhos de difusão, como se observa no Brasil, onde sua presença acompanha movimentos culturais e políticos ligados ao mundo luso-francês, e ali o rito não é recebido como simples importação, mas como linguagem iniciática capaz de dialogar com realidades novas, mantendo fidelidade aos princípios que lhe deram origem, e essa expansão confirma que a Maçonaria francesa não se limita a irradiar formas externas, mas transmite uma visão de mundo, uma ética do trabalho e uma compreensão simbólica da construção que ultrapassam fronteiras e conjunturas, como se a Obra, quando é verdadeira, reconhecesse caminhos diferentes para dizer o mesmo princípio.

Sob essa perspectiva, o Rito Adonhiramita pode ser compreendido como a expressão mais refinada dessa Maçonaria francesa de tradição, herdeira das tradições inglesas e escocesas, mas não subordinada a eles, ao traduzir, em linguagem ritual, aquilo que a experiência francesa elaborou no plano simbólico, institucional e espiritual, uma Maçonaria do equilíbrio, da fidelidade ao trabalho e da centralidade da Obra, na qual o Mestre não é aquele que governa, mas aquele que sustenta, e ao sustentar, ele preserva o ritmo da construção e a integridade do sentido.



A Maçonaria francesa, tal como se estruturou após os primeiros contatos com a Inglaterra e a Escócia, corresponde àquilo que hoje chamamos de **Rito Adonhiramita**, é a mais pura leitura coerente da história ritual, reconhecendo uma continuidade orgânica nessa identificação e não uma exclusividade absoluta.

Trata-se, em última instância, de reconhecer no percurso francês uma via própria de realização iniciática cuja marca distintiva é a medida e a centralidade do trabalho silencioso, atributos que fazem de Adonhiram não somente um personagem simbólico, mas um princípio estruturante da tradição.



ESCÓCIA X FRANÇA X INGLATERRA

Para entender quando começam os conflitos com os ingleses e por que a Escócia buscou a França como eixo de equilíbrio, vale perceber que a história escocesa nasce de uma fronteira móvel, onde reinos e senhorios foram se definindo em contato e, muitas vezes, em fricção com a Inglaterra, num processo que atravessa séculos antes de se tornar aquilo que a memória coletiva guarda como guerra aberta.

Já existiam choques recorrentes na Idade Média, sobretudo nas zonas de fronteira e nas disputas por vassalagens, castelos e rotas, mas o ponto onde o conflito ganha forma decisiva e assume caráter de crise nacional costuma ser situado no fim do século XIII, quando a sucessão escocesa se fragiliza e a intervenção inglesa se torna direta, com a deposição de João Balliol e a invasão de 1296 por Eduardo I, marco que abre o ciclo conhecido como *Guerras de Independência da Escócia*, cujo primeiro grande arco vai de 1296 a 1328 e cujo desfecho, ao menos naquele momento, se cristaliza no reconhecimento da independência escocesa pelo tratado de 1328, frequentemente referido como Edimburgo Northampton.

Nessa mesma linha de acontecimentos, a resistência se organiza, ora como revolta, ora como governo de necessidade, e figuras como **William Wallace** e Andrew Moray surgem.

Com a vitória em Stirling Bridge em 11 de setembro de 1297, como um daqueles episódios onde a história parece condensar, em um único dia, a tensão entre domínio e autodeterminação.

É nesse cenário, onde a pressão inglesa deixa de ser ameaça distante e é presença concreta, que a aproximação com a França se torna mais do que afinidade cultural, transformando-se em instrumento de sobrevivência política, pois a Escócia precisava de um contrapeso externo capaz de deslocar a guerra do seu próprio chão e impor custo estratégico à Inglaterra.

Assim nasce a chamada *Auld Alliance*, formalizada pelo tratado de 1295 entre João Balliol e Filipe IV, com termos pensados de modo simples e duro: se um dos dois fosse atacado pela Inglaterra, o outro deveria invadir território inglês, criando uma lógica de pinça que, durante muito tempo, influenciou a diplomacia e a guerra no norte da Europa.

O costume da Guarda Escocesa proteger o Rei da França nasce de um gesto que, ao mesmo tempo, é histórico e simbólico, pois ele se inscreve num momento em que a aliança entre Escócia e França deixa de ser somente diplomática e habita o corpo vivo do poder, tornando-se presença concreta junto à pessoa do soberano.

Esse costume começa no início do século XV, mais precisamente em 1418, quando Carlos VII da França, ainda Delfim e em posição frágil diante da Guerra dos Cem Anos e das disputas internas do reino, solicita auxílio militar à Escócia, recebendo não somente contingentes de soldados, mas homens cuja lealdade se tornaria proverbial.

A aliança é forjada tanto pela hostilidade comum à Inglaterra quanto por um senso de honra que os cronistas franceses logo destacariam como singular.

A formalização da *Guarda Escocesa*, conhecida como *Garde Écossaise*, costuma ser associada ao período de 1418 a 1420, quando esses combatentes passam a integrar a proteção direta do Rei, não como mercenários ocasionais, mas como um corpo permanente, distinto, escolhido para permanecer próximo à pessoa real.

A partir desse momento, a guarda deixa de ser somente um arranjo militar e se transforma em instituição, atravessando reinados e se fixando como uma das unidades mais antigas da *Maison du Roi*, com o privilégio simbólico de ser a primeira a guardar o soberano, muitas vezes descrita como aquela que ficava mais próxima do corpo do Rei, sobretudo em cerimônias solenes e momentos de maior risco.

Essa escolha não foi casual nem somente estratégica, pois os escoceses, sendo estrangeiros, estavam afastados das intrigas internas da nobreza francesa, o que os tornava mais confiáveis aos olhos da Coroa, além de carregarem consigo o peso da *Auld Alliance*, que já havia demonstrado, ao longo de mais de um século, sua capacidade de produzir fidelidade duradoura.

A aliança foi sendo renovada ao longo dos séculos e ainda moldava a política no início do século XVI, visível no conflito de 1513 que culminou em Flodden. Com a *reforma* e a reordenação do poder escocês, a presença francesa se desgasta, e muitos situam em 1560 o fim formal do vínculo, que permanece sobretudo como herança simbólica e memória política.



**É no contexto dos conflitos entre
escoceses e ingleses que os escoceses
se dirigem à França, levando
a Maçonaria.**

A ESCÓCIA

A história da Escócia começa muito antes de receber esse nome, nas brumas do norte da ilha da Bretanha, onde povos pictos, celtas e gaélicos foram lentamente tecendo uma identidade própria em meio a paisagens ásperas e silenciosas, formando comunidades que aprendiam a ler o mundo pelos sinais da terra, do clima e da guerra, até que, entre os séculos IX e X, a fusão entre pictos e escotos do reino de Dál Riata deu origem a uma entidade política mais coesa.

O Reino de Alba, embrião do que seria a Escócia, já marcada desde então por uma tensão constante com o poder que crescia ao sul, a Inglaterra, cuja expansão territorial e ambição dinástica nunca deixaram de pressionar o norte.

Os conflitos com os ingleses tornaram-se estruturais a partir da Idade Média, especialmente quando a sucessão escocesa entrou em crise no final do século XIII e abriu espaço para a intervenção direta do rei inglês Eduardo I, o que desencadeou as Guerras de Independência da Escócia.

Nesse contexto, emerge a figura de *Robert the Bruce*, não somente como guerreiro, mas como símbolo de persistência política e visão estratégica.

Robert the Bruce foi coroado rei em 1306 em meio à instabilidade e à oposição interna, mas conseguiu consolidar sua autoridade ao longo dos anos, culminando na vitória decisiva de *Bannockburn em 1314*, onde o exército escocês, menor e menos equipado, impôs uma derrota humilhante aos ingleses, afirmando a ideia de que a Escócia não era somente um território disputado, mas uma vontade coletiva de autonomia.

A independência foi selada posteriormente na Declaração de Arbroath, texto que ecoa até hoje como afirmação do direito de um povo escolher seu próprio caminho.

Séculos depois, a tensão entre Escócia e Inglaterra assumiria uma forma mais complexa e dolorosa com os conflitos jacobitas, cujo nome deriva do latim Jacobus, equivalente a James, pois os jacobitas eram partidários da restauração da dinastia Stuart ao trono britânico após a deposição de James II da Inglaterra e VII da Escócia em 1688, um rei católico em um mundo cada vez mais dominado pelo protestantismo político inglês, o que transformou a disputa dinástica em uma questão de fé, lealdade e identidade.

Os clãs escoceses das terras altas (*highlands*), em especial da região de Inverness, viam nos Stuarts não somente reis legítimos, mas símbolos de resistência a um modelo de poder externo.

As rebeliões jacobitas, particularmente as de 1715 e 1745, esta última liderada por *Charles Edward Stuart, o célebre Bonnie Prince Charlie*, representaram o último grande esforço armado para restaurar uma Escócia alinhada à sua própria tradição monárquica, mas terminaram em derrota, especialmente após Culloden, em 1746.

Essa batalha que marcou não somente o fim da causa jacobita, mas também o início de uma repressão cultural profunda, com a destruição do sistema de clãs, a proibição de trajes tradicionais e a tentativa deliberada de dissolver a identidade das Terras Altas, removendo inclusive os rituais e práticas ritualísticas de ordens escocesas, militares ou simbólicas, demonstrando que o conflito com a Inglaterra já não se dava somente no campo militar, mas no domínio simbólico e cultural.

Entre **Robert the Bruce** e o fim do jacobitismo, uma figura essencial conecta os destinos dos dois reinos, **James VI da Escócia**, que em 1603 herdou o trono inglês como **James I**, unindo as coroas, embora não os parlamentos, em um gesto que muitos escoceses viram como pragmático e outros como o início de uma lenta diluição da soberania nacional; a Escócia permanecia formalmente um reino, mas cada vez mais subordinada aos interesses ingleses, pois estavam preparando o terreno para o *Ato de União de 1707*, que dissolveu o parlamento escocês e integrou definitivamente o país ao Reino Unido.



A FRANÇA

A história da França pode ser compreendida como um longo processo de sedimentação política e simbólica iniciado na herança da Gália romana, onde a presença administrativa, jurídica e cultural de Roma criou uma base durável sobre a qual os francos, a partir do final do século V, edificaram um reino que uniu força militar e legitimidade cristã, especialmente com Clóvis, cuja conversão não foi somente um gesto religioso, mas uma estratégia de integração entre elites, território e memória, permitindo que o poder real se apresentasse como continuidade e não como ruptura, marca que acompanharia a França ao longo de toda a Idade Média.

Nos séculos seguintes, o reino francês se expandiu desigualmente, convivendo com uma nobreza poderosa, com autonomias regionais e com uma Coroa que precisou aprender a governar mais pelo equilíbrio do que pela imposição direta.

Gradualmente, a monarquia fortaleceu seu eixo territorial em torno de Paris, transformando o rei em centro simbólico da unidade política, processo lento e por vezes frágil, mas decisivo para que a França se reconhecesse como algo mais amplo do que um conjunto de feudos justapostos.

Os conflitos com a Inglaterra, já conhecidos e profundamente estruturantes, funcionaram como catalisadores desse sentimento de unidade, ao obrigarem a Coroa francesa a organizar recursos, discurso e fidelidade em escala inédita, favorecendo o surgimento de uma identidade coletiva que se afirmava não somente contra um inimigo externo, mas em torno da ideia de continuidade histórica, língua e soberania.

Esse movimento encontra na *Guerra dos Cem Anos* seu momento mais intenso e transformador, quando derrotas e vitórias se alternam, mas deixam como legado uma França mais consciente de si e mais centralizada.

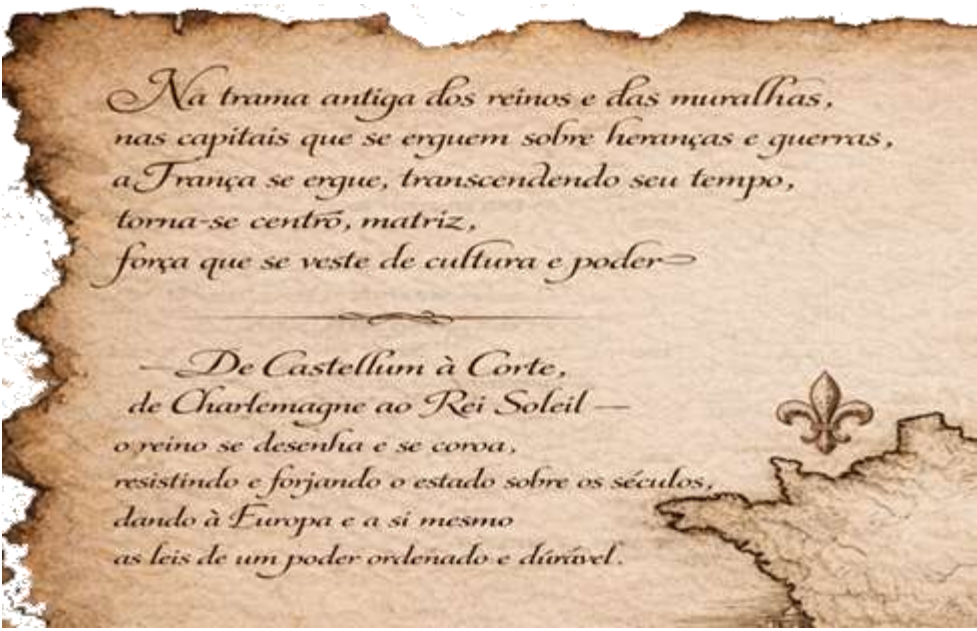
Encerrado esse grande ciclo de guerras, a França entra na modernidade enfrentando conflitos internos de outra natureza, como as Guerras de Religião dos séculos XVI e XVII, nas quais católicos e protestantes disputaram não somente doutrina, mas o próprio modelo de organização do poder.

Essa crise culminou na afirmação de uma monarquia cada vez mais absoluta, capaz de se colocar acima das facções e de apresentar o rei como árbitro supremo da ordem do mundo político, ideia que alcança sua expressão mais clara no reinado de Luís XIV.

A partir daí, a França se projeta como potência europeia central, envolvida em disputas continentais que já não se limitam à Inglaterra, mas incluem Espanha, Império e Estados emergentes, deslocando o eixo dos conflitos para uma escala mais ampla, na qual diplomacia, exércitos permanentes e cultura cortesã passam a ser instrumentos tão importantes quanto o campo de batalha, enquanto a língua francesa e os modelos administrativos do reino se difundem como referências de civilização e poder.

Esse percurso, da herança romana à formação do Estado moderno, mostra uma França moldada por conflitos, adaptações e sínteses sucessivas.

Ao transformar crises em estruturas duráveis, o reino consolidou-se como uma das matrizes centrais da história europeia, deixando marcas profundas na ideia de Estado, cultura e identidade coletiva.



*Na trama antiga dos reinos e das muralhas,
nas capitais que se erguem sobre heranças e guerras,
a França se ergue, transcendendo seu tempo,
torna-se centro, matriz,
força que se veste de cultura e poder*

*— De Castellum à Corte,
de Charlemagne ao Rei Soleil —
o reino se desenha e se coroa,
resistindo e forjando o estado sobre os séculos,
dando à Europa e a si mesmo
as leis de um poder ordenado e durável.*



+ Inglaterra



A história da Inglaterra pode ser compreendida como um processo contínuo de formação política no qual rupturas sucessivas foram absorvidas e transformadas em continuidade, começando pela herança romana na Bretanha, que deixou marcas administrativas e culturais duradouras, seguida pelas migrações anglo-saxônicas que fragmentaram o território em múltiplos reinos, mais tarde reunificados gradualmente diante de ameaças externas, sobretudo as incursões vikings.

A conquista normanda de 1066 introduziu uma nova elite dirigente e uma síntese singular entre tradições locais e modelos continentais de governo, estabelecendo as bases de um poder régio mais estruturado, juridicamente atento e consciente de si.

Ao longo da Idade Média, esse reino em consolidação desenvolveu instituições que, ao mesmo tempo em que delimitavam a autoridade do soberano, também a tornavam mais estável e previsível, como o Parlamento e os mecanismos de centralização fiscal, permitindo que a Inglaterra atravessasse crises dinásticas, conflitos internos e profundas transformações sociais sem perder sua coerência política.

Enquanto a perda gradual de ambições territoriais no continente contribuiu para um deslocamento progressivo do olhar inglês em direção ao mar, ao comércio e à construção de uma identidade insular cada vez mais definida e autônoma.

Desde cedo, essa identidade foi moldada por uma relação ambígua com o continente europeu, pois os reis ingleses, ao mesmo tempo em que governavam extensas possessões em solo francês, buscavam afirmar uma soberania independente, o que produziu um modelo político particularmente atento à centralização do poder, ao controle da nobreza e à organização eficiente dos recursos do reino, lógica que ajuda a compreender por que os conflitos com França e Escócia não foram episódios ocasionais, mas expressões recorrentes de uma mesma pulsão estratégica, a de evitar cercamentos e neutralizar polos alternativos de legitimidade capazes de ameaçar a estabilidade interna.

No caso da França, a rivalidade prolongada revelou mais do que disputas dinásticas ou territoriais, expondo uma competição profunda entre dois projetos de realeza e de Estado.

Com a Escócia, a relação assumiu outro contorno, pois se tratava menos de uma competição entre potências equivalentes e mais de uma tentativa persistente de subordinação.

A Inglaterra procurou converter proximidade geográfica em controle político, alternando invasões, pressões dinásticas e estratégias de integração gradual, até alcançar, não sem resistências profundas, a união das coroas e, mais tarde, a incorporação institucional, processo que redefiniu o equilíbrio interno da ilha e deixou marcas duráveis na memória histórica escocesa.

Na modernidade, as tensões religiosas da Reforma, as guerras civis do século XVII e a execução de um rei introduziram momentos de instabilidade extrema, mas também consolidaram a ideia de que **o poder deveria ser equilibrado por leis** e representações, culminando na monarquia constitucional, que ofereceu à Inglaterra uma estabilidade rara no contexto europeu e serviu de base para sua projeção como potência marítima, comercial e imperial.





FRANÇA, LUÍS XIV, o Rei Sol



O reinado de Luís XIV pode ser compreendido como uma obra de longa duração, onde a França aprende a se ver como centro e medida, não somente pelo brilho da corte, mas pela consolidação paciente de estruturas que organizaram o poder, a administração e a cultura sob um mesmo horizonte de ordem e permanência.

Ao fixar a corte em Versalhes, Luís XIV não criou somente um palco para a representação da majestade, mas um mecanismo político refinado, no qual a nobreza era atraída, observada e integrada a um sistema de dependências simbólicas, enquanto o reino se tornava mais previsível em suas leis, mais regular em sua arrecadação e mais consciente de sua própria força.

Nesse ambiente, as artes, as ciências e as academias não eram ornamentos supérfluos, mas expressões de um mundo que se organizava segundo princípios de razão, proporção e método, criando uma atmosfera intelectual na qual o saber era valorizado como instrumento de governo e como linguagem de civilização, ainda que sempre submetido à autoridade última do trono.

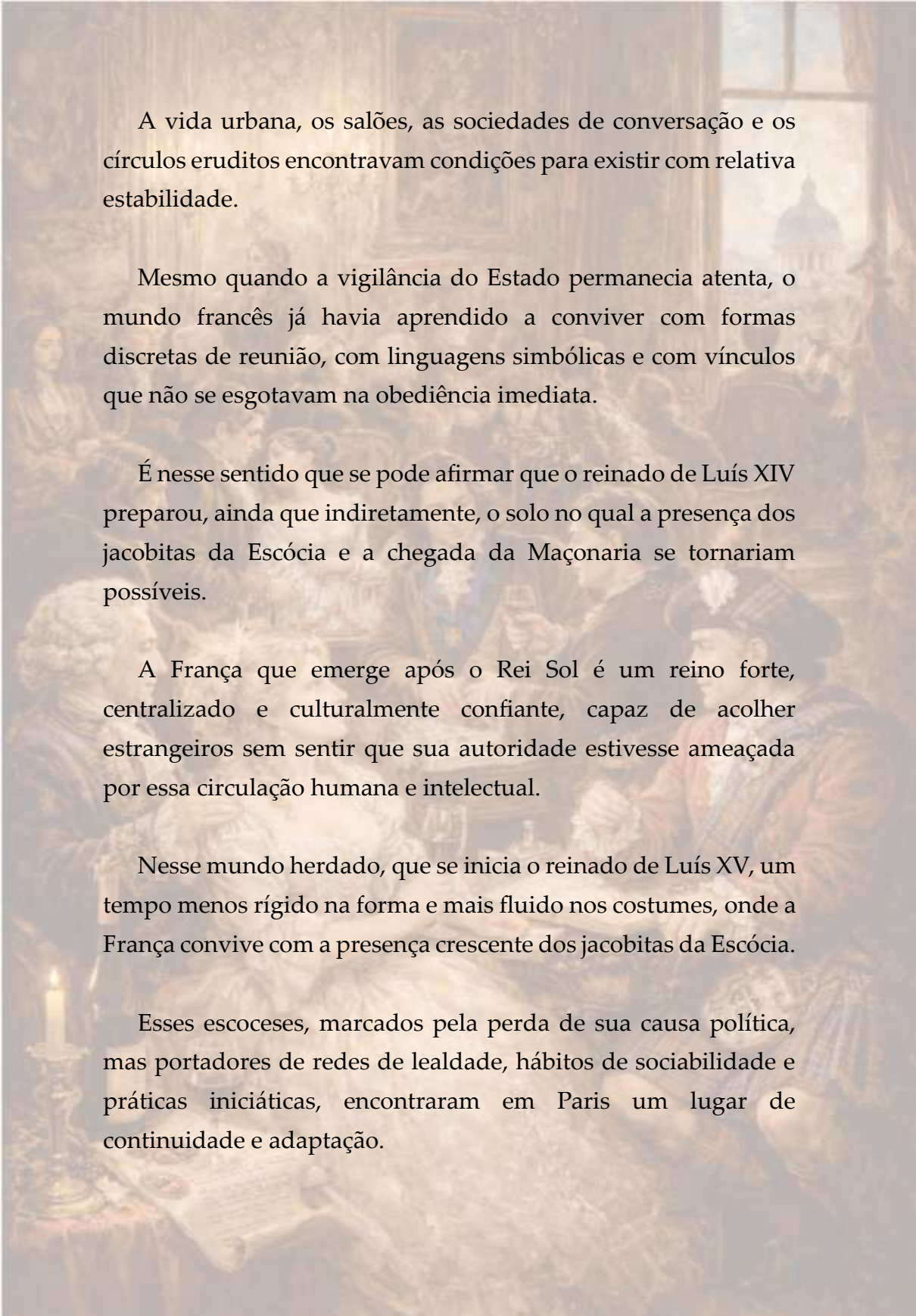
Esse longo reinado deixou à França algo mais profundo do que vitórias militares ou monumentos duradouros, deixou um espaço social amadurecido.

A vida urbana, os salões, as sociedades de conversação e os círculos eruditos encontravam condições para existir com relativa estabilidade.

Mesmo quando a vigilância do Estado permanecia atenta, o mundo francês já havia aprendido a conviver com formas discretas de reunião, com linguagens simbólicas e com vínculos que não se esgotavam na obediência imediata.

É nesse sentido que se pode afirmar que o reinado de Luís XIV preparou, ainda que indiretamente, o solo no qual a presença dos jacobitas da Escócia e a chegada da Maçonaria se tornariam possíveis.





A vida urbana, os salões, as sociedades de conversação e os círculos eruditos encontravam condições para existir com relativa estabilidade.

Mesmo quando a vigilância do Estado permanecia atenta, o mundo francês já havia aprendido a conviver com formas discretas de reunião, com linguagens simbólicas e com vínculos que não se esgotavam na obediência imediata.

É nesse sentido que se pode afirmar que o reinado de Luís XIV preparou, ainda que indiretamente, o solo no qual a presença dos jacobitas da Escócia e a chegada da Maçonaria se tornariam possíveis.

A França que emerge após o Rei Sol é um reino forte, centralizado e culturalmente confiante, capaz de acolher estrangeiros sem sentir que sua autoridade estivesse ameaçada por essa circulação humana e intelectual.

Nesse mundo herdado, que se inicia o reinado de Luís XV, um tempo menos rígido na forma e mais fluido nos costumes, onde a França convive com a presença crescente dos jacobitas da Escócia.

Esses escoceses, marcados pela perda de sua causa política, mas portadores de redes de lealdade, hábitos de sociabilidade e práticas iniciáticas, encontraram em Paris um lugar de continuidade e adaptação.

A Maçonaria deixa de ser um fenômeno somente estrangeiro e começa a se organizar de modo mais estável, frequentando salões, casas aristocráticas e espaços de convivência nos quais a discrição não era sinônimo de clandestinidade, mas de urbanidade.

A convivência entre o poder real e essas Lojas não se deu sem tensão, mas foi marcada por uma forma de equilíbrio, no qual a Coroa tolerava, observava e, ao mesmo tempo, exigia que a ordem interna dessas reuniões fosse compatível com a ideia de lei e de responsabilidade que estruturava o Estado francês.

É nesse contexto que provavelmente surge o cargo de *Guarda da Lei Real*, que seria posteriormente chamado de *Guarda da Lei* e modernamente de *Orador*, introduzido na Loja como expressão de um pacto silencioso entre a liberdade iniciática e a ordem do mundo.

Esse oficial não nasce como ornamento ritual, mas como presença consciente da lei, aquele que vela para que a palavra, o debate e as decisões da Loja permaneçam alinhados a princípios reconhecíveis de legitimidade e equilíbrio.

Com o tempo, à medida que a presença dos jacobitas da Escócia se dilui e a Maçonaria francesa passa a construir sua própria linguagem ritual.

O cargo de *Guarda da Lei* se transforma, perde o adjetivo real e se consolida como guarda da lei da potência e, mais adiante, como Orador, figura central na arquitetura simbólica do Rito **Adonhiramita**.

A fixação desse ofício, mais tarde descrita e sistematizada por *Louis Guillemain de Saint Victor* em sua *Compilação da Maçonaria Adonhiramita*, não deve ser lida como simples inovação administrativa, mas como sinal de maturidade iniciática, ao indicar o momento em que a Loja reconhece que a liberdade precisa de linguagem, que a regra precisa de voz e que a harmonia dos trabalhos depende não somente do comando, mas da interpretação consciente da lei.

A França não apenas acolheu exilados, mas se mostrou capaz de absorver e reorganizar influências vindas de fora.

Nesse contexto, a presença jacobita, sobretudo de matriz escocesa, teve peso particular, ao trazer consigo não só homens deslocados pelos conflitos dinásticos, mas também formas de sociabilidade, símbolos e modos de organização.

A Maçonaria, ao se enraizar em solo francês, aprende a transformar vigilância em consciência, limite em forma e palavra em instrumento de equilíbrio, inaugurando um modo de trabalhar que marcaria duradouramente a tradição ritual que dali se desdobraria.



A MAÇONARIA NA ESCÓCIA

O surgimento da Maçonaria na Escócia costuma ser compreendido como um desdobramento singular da cultura das corporações de ofício e da vida urbana do fim da Idade Média, quando a arte de construir, com seus segredos de medida, prática e disciplina, começou a ser registrada e, pouco a pouco, interpretada como linguagem de identidade.

A Escócia oferece, nesse ponto, um terreno particularmente fértil porque ali encontramos, mais cedo do que em outros lugares, sinais documentais de organização e regulação ligados à vida dos pedreiros, o que permite perceber uma transição lenta entre o mundo dos ofícios operativos e a formação de Lojas que, com o tempo, acolhem homens que não dependiam da construção como profissão, mas que se aproximavam dela por interesse moral, intelectual e simbólico.

Nesse movimento, começando como necessidade prática de preservar técnica e ordem, vai se tornando também um modo de reunir pessoas em torno de um vocabulário de virtude, medida e fraternidade, e essa passagem, que em outros países se torna mais difusa.

Na Escócia, adquire contornos mais nítidos, justamente porque a tradição de registros e de obediências locais oferece uma espécie de espelho para acompanhar a mudança sem dissolvê-la no mito.

À medida que o século XVII avança, a Maçonaria escocesa entra no mesmo grande turbilhão que atravessa a Europa, onde política, religião e dinastias se misturam de modo inseparável, e a Escócia vive tensões profundas entre diferentes modelos de governo e de fé, ajudando a explicar por que a sociabilidade reservada, organizada e pautada por regras atrai tantos homens.

As Lojas funcionam, nesse contexto, como espaços de disciplina e convivência que não anulam o mundo exterior, mas oferecem uma forma de atravessá-lo com mais linguagem e autocontenção, e quando a Maçonaria começa a se ligar a redes mais amplas, sobretudo após a consolidação de modelos associativos na Grã-Bretanha.

Ela passa a existir também como ponte entre mundos, unindo a experiência escocesa, marcada por tradição local, com uma circulação britânica mais extensa, marcada por novas formas de institucionalidade e por um estilo de reunião que se torna cada vez mais reconhecível.

É então que a questão jacobita ilumina a história, não como detalhe externo, mas como uma pressão que reorganiza destinos individuais e coletivos.

Jacobita vem de Jacobus, forma latina de James. Os jacobitas eram, em essência, apoiadores de Jaime II da Inglaterra e VII da Escócia, da Casa Stuart, e após seus descendentes.

Depois da deposição de James II e VII no fim do século XVII, a causa *Stuart* permanece viva como lealdade dinástica e como memória de um trono perdido, e a Escócia, especialmente em certos territórios e famílias, torna-se um dos principais corpos dessa esperança de restauração.

As rebeliões jacobitas do século XVIII, com destaque para os levantes de 1715 e 1745, mostram o quanto essa lealdade podia mobilizar homens, clãs e recursos, e também evidenciam a assimetria crescente entre a força do Estado britânico e a capacidade dos insurretos de sustentar uma guerra longa.

A derrota final, sobretudo após Culloden em 1746, encerra o ciclo militar jacobita e inaugura uma etapa onde a repressão e a reorganização do norte escocês atingem não somente lideranças políticas, mas a própria textura cultural de muitas comunidades, acelerando a dissolução de antigas formas de vida e impondo a necessidade de saída, adaptação ou silêncio.



Cidade de Inverness – Culloden Battlefield
(National Trust for Scotland)

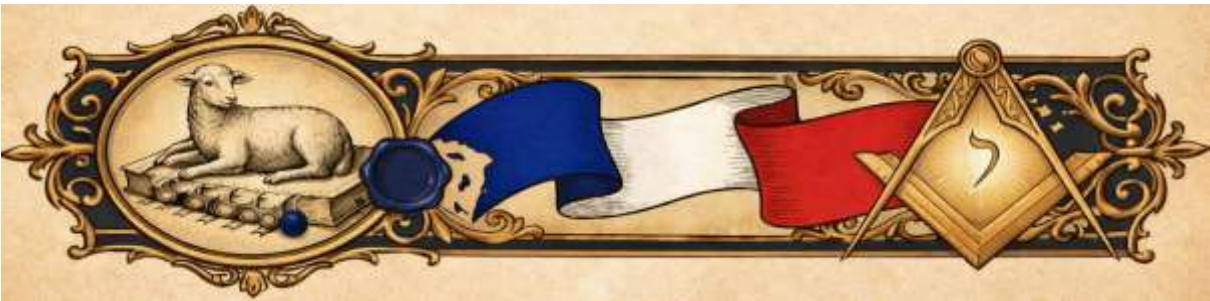
Nesse cenário, a ida dos jacobitas da Escócia para a França surge como consequência quase inevitável.

A França oferecia abrigo, redes de patronagem e possibilidades concretas de recomposição de carreira, especialmente no ambiente militar e cortesão, além de um espaço social onde a sociabilidade reservada podia continuar a existir sob novas roupagens.

Muitos desses homens levam consigo hábitos de reunião, linguagens de fraternidade e uma compreensão da Loja como lugar de continuidade em meio ao exílio, e é assim que a presença jacobita, ao atravessar o mar, funciona como corrente humana que transporta não uma Maçonaria pronta e uniforme, mas um conjunto de práticas, memórias e vínculos capazes de encontrar, em solo francês, novas formas de organização.

O exílio, nesse sentido, não foi apenas perda; foi também metamorfose, pois, ao arrancar homens, costumes e símbolos de seu solo de origem e lançá-los em um mundo que os recebia sob outra luz, ele ajuda a explicar como a Maçonaria, nascida entre o labor, a disciplina e a sobriedade do ofício, pôde, pouco a pouco, desprender-se desse primeiro chão e tornar-se uma linguagem europeia mais ampla, afinada ao gosto, ao brilho e à sensibilidade das cortes, até espelhar, em muitos de seus gestos e formas, o universo da monarquia parisiense.





A MAÇONARIA FRANCESA

A presença estável da Maçonaria em solo francês não pode ser compreendida como episódio isolado ou simples importação de costumes ingleses, mas como processo gradual de sedimentação histórica no qual homens deslocados por circunstâncias políticas encontraram na reunião iniciática uma forma de preservar vínculos, linguagem e identidade.

No início do século XVIII, a França, especialmente Paris, tornou-se espaço de acolhimento para escoceses e irlandeses ligados à causa jacobita, muitos deles católicos, marcados pela memória do exílio e pela derrota dinástica dos Stuarts.

Esses grupos trouxeram consigo modos de organização já experimentados nas Ilhas Britânicas, formas de reconhecimento, juramentos e catecismos que articulavam Escritura, Honra e Fraternidade.

Por volta de 1725, a tradição histórica situa em Paris uma Loja cuja existência é considerada documentalmente segura, composta majoritariamente por esses expatriados, praticando uma Maçonaria descrita como à maneira escocesa.

O que revela que, nesse momento inaugural, a Ordem era percebida como sociabilidade estrangeira transplantada para ambiente francês, ainda impregnada de memória política e de tonalidade explicitamente judaico-cristã.

A França da década de 1720 era atravessada por intensas rotas comerciais e militares que ligavam portos do norte, como Dunkerque, à Inglaterra, e a Maçonaria acompanhou esses fluxos humanos.

Lojas de matriz inglesa, regularmente constituídas sob a autoridade da Grande Loja de Londres, passaram a se estabelecer em território francês, trazendo consigo uma organização administrativa mais definida e uma concepção progressivamente racionalizada do simbolismo, coerente com o espírito iluminista britânico.

Londres considerava essas Oficinas como extensões de sua jurisdição, o que introduziu desde cedo tensões relativas à soberania e à autonomia da prática iniciática na França.

Assim, coexistiam no mesmo espaço Lojas marcadas pela memória jacobita e outras vinculadas aos chamados **Modernos**, cada qual portando ênfases distintas quanto à finalidade da Ordem, ao papel da tradição cristã e ao sentido do trabalho moral, intelectual e principalmente quanto à sua real finalidade.



Loge Saint Thomas au Louis d'Argent à Paris
(c.1725), asociación de jacobitas expatriados

Memória Histórica

acerca da loja

*Saint Thomas au Louis d'Argent,
dita também Saint Thomas nº 1 de Paris*



Entre as mais antigas reminiscências da Maçonaria estabelecida em França, merece particular atenção aquela Loja que a tradição e alguns autores de mérito designam sob o nome de Saint Thomas au Louis d'Argent, sendo ainda mencionada, em certos repertórios e compilações, como Saint Thomas nº 1 de Paris. Se muitas coisas permanecem envoltas na meia-luz que ordinariamente circunda as instituições em seu primeiro surgimento, esta Loja aparece, contudo, aos olhos do investigador prudente, como um dos mais respeitáveis marcos da implantação da Maçonaria britânica em solo francês.

Seu nome, segundo se admite com razoável fundamento, procedia da hospedaria em que seus membros se reuniam, hospedaria esta reconhecida pelo sinal do Louis d'Argent. Tal circunstância, que a um espirito superficial poderia parecer meramente acidentai reveste-se de singular importância quando examinada à luz dos costumes do tempo. Não eram raras, naqueles qnos, as associações discretas que tomavam por ponto de reunião tavernas, hospedarias e casas de estalagem, lugares onde a convivência, o transito de estrangeiros e a relativa reserva permitiam a formação de círculos ainda não plenamente integrados na vida pública do reino.

A capital francesa era centro de salões literários, academias científicas e círculos aristocráticos onde a eloquência, a forma e a ordenação do espaço possuíam valor cultural profundo.



A reunião reservada da Loja encontrou ali ambiente favorável, ajustando-se gradualmente ao gosto francês sem abandonar o núcleo do simbolismo.

A Loja deixava de ser somente refúgio de expatriados para tornar-se também espaço de conversação regulada e sociabilidade ética entre franceses de prestígio, homens de letras, magistrados e membros da nobreza.

Na década de 1730, surgem sinais mais nítidos de articulação maçônica entre Londres e Paris, ainda sem uma autoridade nacional plenamente consolidada.

Nesse contexto, a tradição costuma associar o Duque de Wharton, Grão-Mestre da Grande Loja de Londres e Westminster em 1722, à introdução e ao fortalecimento inicial da Maçonaria em Paris, sobretudo entre jacobitas exilados.



1730



NA FRANÇA



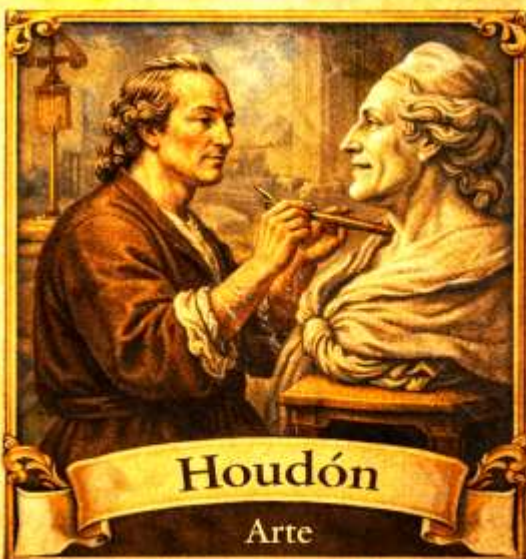
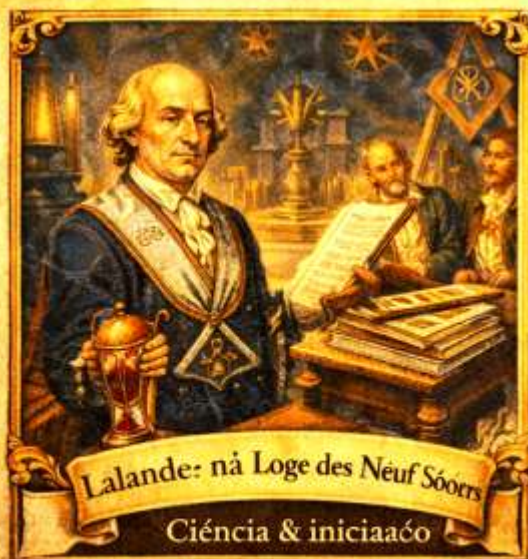
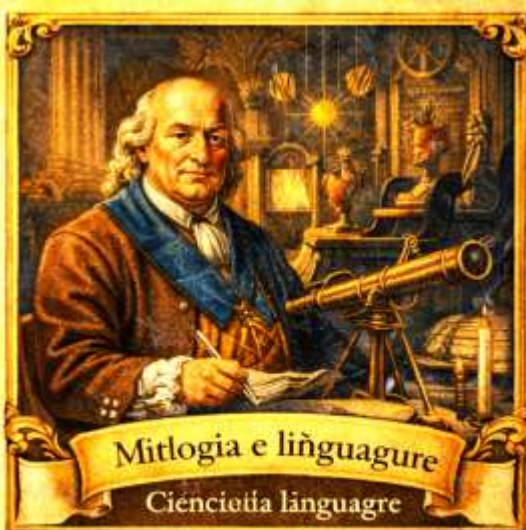
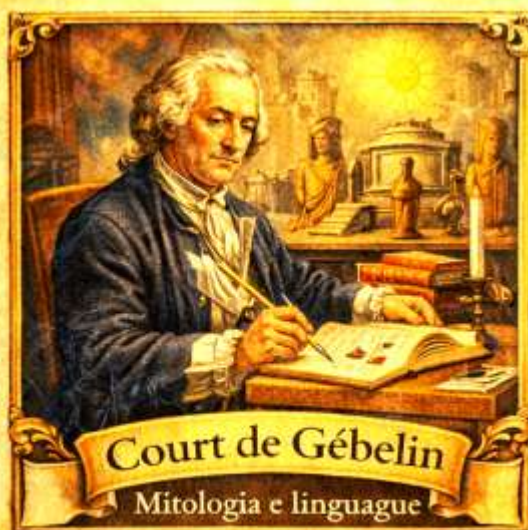
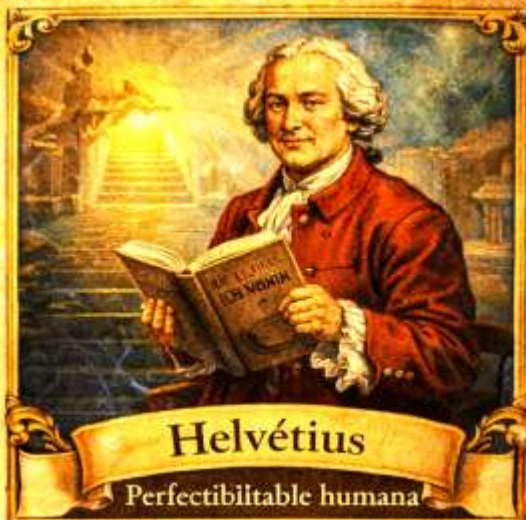
NA INGLÂTERRA



NA AMÉRICA



NO BRASIL.



A Maçonaria francesa encontrava-se então em fase de passagem, nem totalmente inglesa, nem já plenamente autônoma, mas consciente de que a multiplicação das Lojas reclamava centro de gravidade administrativo.

Esse impulso culminaria, décadas mais tarde, na formação do Grande Oriente de França em 1773, resultado da transformação da primeira Grande Loja e expressão de desejo de unificação, regularidade e soberania nacional.

O Grande Oriente não eliminou a pluralidade, mas procurou discipliná-la, incentivando padronizações rituais e estabelecendo correspondência regular com as Oficinas sob sua égide.

Paralelamente a esse processo institucional, a França do século XVIII tornou-se um verdadeiro laboratório simbólico.

O ambiente intelectual era marcado por *Montesquieu* e sua teoria política, por *Helvétius* e a perfectibilidade humana, por *Court de Gébelin* e as investigações sobre mitologia e linguagem, por *Lalande* na Loge des Neuf Sœurs integrando ciência e iniciação, por artistas como *Houdon* fixando em escultura o espírito do tempo.

A Maçonaria não estava à margem desse universo, mas inserida nele como espaço de encontro entre ética, saber e imaginação histórica.

Quase imediatamente após sua implantação, a tradição recebida começou a expandir-se em graus adicionais, narrativas cavaleirescas e sistemas filosóficos que pretendiam prolongar o itinerário iniciático além dos três primeiros Graus.

O discurso do *Chevalier Ramsay* desempenhou papel significativo ao difundir a ideia de ligação entre Maçonaria e tradições cavaleirescas, não como comprovação histórica literal, mas como narrativa de elevação capaz de conferir moldura simbólica adequada ao gosto aristocrático do período.

Desse ambiente nasceu o chamado ecossismo francês, conjunto de graus ditos escoceses que não implicavam origem literal na Escócia, mas designavam caminho de aperfeiçoamento progressivo, com capítulos e conselhos que ampliavam a arquitetura iniciática.

Entre 1750 e 1780, a proliferação de altos graus tornou-se fenômeno marcante, com sistemas como o **Rito de Perfeição, organizado em vinte e cinco graus e associado ao Conselho dos Imperadores do Oriente e do Ocidente**, projetando-se além das fronteiras francesas por meio de transmissões ligadas ao nome de *Étienne Morin* e alcançando Antilhas e América do Norte, onde, em recomposições posteriores, contribuiria para a formação do Rito Escocês Antigo e Aceito.

É nesse mesmo solo que se forma e amadurece a tradição Adonhiramita, pois, diferentemente da ênfase inglesa na tragédia moral de Hiram, a sensibilidade francesa inclinou-se para a continuidade da Obra e para a transmissão do saber do arquiteto.

A figura de *Adonhiram*, lida como arquiteto perseverante e símbolo de fidelidade à missão, tornou-se eixo interpretativo que harmonizava *Escritura Bíblica*, *Racionalidade Iluminista* e *Imaginação Arquitetônica*.

O *Rito Adonhiramita* não surge como ruptura abrupta, mas como reinterpretação progressiva do mito construtor, deslocando o foco para a responsabilidade contínua e permanência do conhecimento.



A publicação do *Recueil Précieux de la Maçonnerie Adonhiramite*, do autor *Louis Guillemain de Saint Victor*, por volta de 1781, representa um momento decisivo dessa consolidação.

O compêndio não somente reuniu catecismos, instruções e fórmulas de abertura e fechamento, mas ofereceu visão integrada de progressão iniciática, fixando por escrito prática já existente e inaugurando etapa de padronização simbólica.

A consolidação editorial ocorreu em contexto de reorganização administrativa promovida pelo *Grande Oriente de França* e de tensões crescentes que culminariam na Revolução de 1789.

A convulsão revolucionária impôs um período de eclipse e dispersão, mas não extinguiu a Ordem.

A Maçonaria que ressurgiu sob o Consulado e o Império já estava transformada, integrada a novas estruturas políticas e reinterpretada à luz do mundo que se reorganizava.

Considerado em conjunto, o percurso da Maçonaria na França ao longo do século XVIII revela movimento de recepção, adaptação e criação.

Começa com jacobitas escoceses e outros expatriados reunidos em Paris, cresce com Lojas de matriz inglesa e com entrada progressiva de franceses que ajustam forma e linguagem ao gosto local, expande-se em altos graus onde a imaginação filosófica e cavaleiresca imprime marca inventiva, estabiliza-se por meio de grandes obediências que organizam administração e fixam rituais, e amadurece em tradições como a Adonhiramita, que unem Escritura, construção moral e identidade cultural francesa.

A Maçonaria francesa nasce de uma transformação orgânica de sociabilidade estrangeira em linguagem própria, capaz de gerar ritos, cargos, textos e instituições que atravessaram oceanos e retornaram à Europa sob novas formas.

Nesse vasto laboratório histórico, a tradição Adonhiramita ocupa lugar singular como expressão arquitetônica e iniciática profundamente enraizada na sensibilidade do século das Luzes, testemunhando que a transmissão autêntica consiste em integrar herança e contexto até que:

a Obra se torne novamente viva!





O DISCURSO DE RAMSEY

O chamado Discurso de *Ramsay*, associado ao chevalier *Andrew Michael Ramsay* e situado no ambiente parisiense de meados da década de 1730, tornou-se uma espécie de dobradiça simbólica na história da Maçonaria francesa, porque ele oferece à Ordem uma narrativa de origem e uma finalidade intelectual que dialogavam diretamente com o gosto e com as expectativas do século, quando a França já estava habituada a ver a cultura como forma de poder e a ver a civilidade como disciplina da palavra.

Nesse texto, Ramsay apresenta a Maçonaria como escola de humanidade, de moral e de sociabilidade cosmopolita, sugerindo que o vínculo fraternal deveria ultrapassar fronteiras nacionais e rivalidades políticas, ao mesmo tempo em que desloca o imaginário de origem para uma linhagem cavaleiresca ligada ao mundo das cruzadas.

Ele criou uma mitologia de elevação que não depende do ofício construtivo como única matriz, mas insinua uma *herança de honra, serviço e proteção do fraco*, algo que, na França, encontrava ressonância natural entre aristocratas, militares e letrados que buscavam sentidos mais altos para a vida e ansiavam por se ligar, ao menos simbolicamente, *à memória dos cavaleiros e ao fascínio espiritual do Oriente*, como se ali sobrevivesse uma tradição de dignidade, disciplina e *ideal superior que o mundo moderno já não sabia exprimir com a mesma força*.

O impacto desse discurso na Maçonaria francesa foi profundo justamente porque ele não atuou como simples texto edificante, mas como uma chave de legitimação cultural, oferecendo um vocabulário que permitia às Lojas se apresentarem como espaço de aperfeiçoamento do homem e de serviço civilizatório.

Em vez de mera sociedade de convívio, e ao mesmo tempo abrindo uma via para que o sistema se expandisse por graus e narrativas complementares, já que a referência cavaleiresca sugeria naturalmente etapas de iniciação que ultrapassavam o núcleo simbólico.

É por isso que muitos estudos vinculam a difusão do discurso, e sobretudo a sua recepção no imaginário francês, ao florescimento dos chamados altos Graus entre cerca de 1740 e 1780, período em que a França se torna um laboratório de sistemas de aperfeiçoamento e de graus ditos escoceses, não necessariamente por origem literal na Escócia, mas por prestígio simbólico e por uma aura de antiguidade que a palavra **Escócia** evocava no século XVIII.

Há ainda um aspecto revelador, que ajuda a medir o alcance real do texto, porque Ramsay teria buscado submeter sua formulação à aprovação de autoridades do reino, como o cardeal de Fleury, e essa tentativa de conferir respeitabilidade externa ao discurso acabou encontrando resistência política.

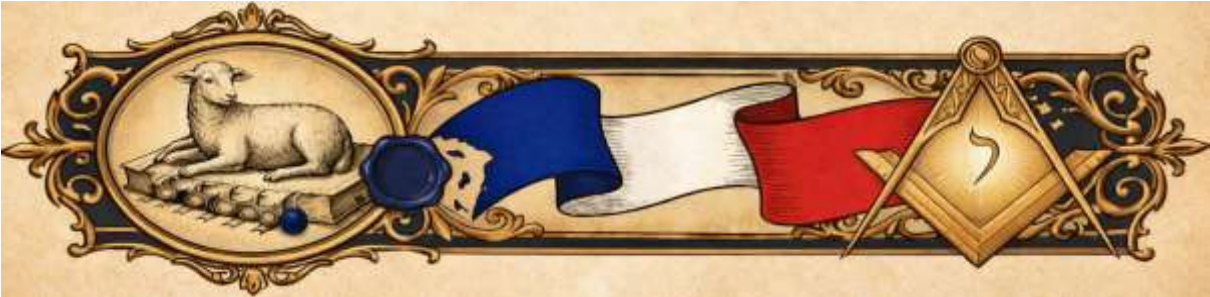
Ao mesmo tempo em que a Maçonaria ganhava linguagem para se justificar no mundo, ela também era percebida como realidade social digna de atenção, vigilância e, em certos momentos, contenção.

Assim, o discurso de Ramsay opera em dois níveis que se complementam. Por um lado, ele eleva o horizonte da Ordem e a aproxima das grandes narrativas de virtude, universalidade e conhecimento, e, por outro lado, ele torna mais visível a própria existência maçônica num ambiente onde o Estado e a Igreja mediam cuidadosamente o que poderia circular como associação legítima.

O Discurso de Ramsay deixou como herança mais profunda a ideia de que as Lojas são herdeiras de uma missão, pois ao propor uma fraternidade que atravessa nações e uma linhagem cavaleiresca que atravessa séculos, ele oferece uma continuidade histórica mais interpretativa do que factual, mas fecunda como linguagem iniciática capaz de gerar ritos, graus, títulos e uma estética de aperfeiçoamento.

A Maçonaria francesa passa a habitar com mais intensidade a tensão entre história e mito, entre documento e alegoria, descobrindo que sua força não está somente em afirmar origens, mas em converter origens em responsabilidade moral e em obra interior, de modo que a narrativa fundadora vale sobretudo pelo tipo de Maçom que ela convida a formar.





O NASCIMENTO DE UM RITO

Quando os escoceses começam pouco a pouco a se retirar do cenário francês, seja pelo retorno à Escócia, seja pela dissolução natural das redes jacobitas que haviam sustentado as primeiras Lojas, não ocorre um vazio, mas uma transição silenciosa, quase imperceptível para quem observa somente os marcos formais da história.



É um deslocamento de centro, no qual a Maçonaria deixa de ser predominantemente conduzida por estrangeiros, sendo pensada, organizada e vivida por franceses que já haviam assimilado seus fundamentos simbólicos e agora buscavam expressá-los segundo a sensibilidade do mundo onde viviam.

A França começa a gerar um rito próprio, não por ruptura, mas por maturação, como quem aprende uma língua estrangeira e, ao dominá-la, fala com sotaque próprio, transformando o empréstimo em criação.

A Maçonaria que floresce nesse novo tempo conserva o núcleo dos três Graus simbólicos, a pedagogia da construção interior, o valor do trabalho e da disciplina, mas começa a revestir esses elementos de uma forma mais cerimonial, mais espacial e mais sensível ao gesto.

A França do século XVIII era profundamente marcada por uma cultura visual e ritual herdada do cristianismo, especialmente do catolicismo, que estruturava o espaço, o tempo e o corpo por meio de cerimônias.

Essas linguagens, reinterpretadas e despojadas de seu conteúdo dogmático, devem ser integradas à prática da Loja como instrumentos simbólicos, capazes de sugerir ordem, elevação e passagem interior sem necessidade de explicitação teológica.

Começam a aparecer elementos que hoje reconhecemos como característicos desse rito em formação.

As espadas entram no Templo não como ameaça, mas como sinal de vigilância e honra, lembrando que a palavra iniciática exige proteção e responsabilidade.

As luvas brancas passam a ser utilizadas como marca visível de pureza de ação e de intenção, enquanto os **chapéus**, longe de simples ornamento, evocam a dignidade daquele que trabalha sob a abóbada do mundo, consciente de seu lugar na ordem das coisas.

A própria disposição espacial ganha relevo, com a distinção clara entre **Oriente e Ocidente**, não somente como direções simbólicas, mas como organização viva do espaço, refletindo uma sociedade ainda marcada por hierarquias visíveis, onde nobres e plebeus ocupavam lugares distintos, inclusive nas igrejas, e onde o alto e o baixo não eram somente categorias sociais, mas imagens de função e responsabilidade.

O Templo passa então a se assemelhar, em sua atmosfera, aos interiores sagrados conhecidos do mundo francês, **com a abóbada celeste evocando os tetos pintados e arqueados das igrejas**, não para imitar o culto, mas para sugerir que o **trabalho humano se realiza sob um céu ordenado, que há uma arquitetura maior que envolve a obra dos homens.**

Esse processo não acontece de uma vez, nem uniformemente, pois diferentes Lojas experimentam, adaptam e combinam elementos conforme seus contextos e sensibilidades.

Nesse período, a Maçonaria francesa vai se afastando gradualmente do estilo mais sóbrio e direto das origens britânicas e escocesas, sem perder sua essência, mas ampliando sua linguagem simbólica.

O rito nasce, assim, gradualmente, pela prática, pela repetição e pela transmissão oral, antes mesmo de receber um nome ou uma forma definitiva.

Somente mais tarde, quando essa maneira de trabalhar já estava consolidada no hábito das Lojas, surge a necessidade de fixação escrita, de reunir, organizar e transmitir aquilo que até então vivia disperso na prática.

O *Rito Adonhiramita* nasce de um processo histórico onde o trabalho maçônico em Loja Simbólica, trazido por escoceses e ingleses, encontra a sensibilidade cerimonial francesa e dela recebe forma própria.

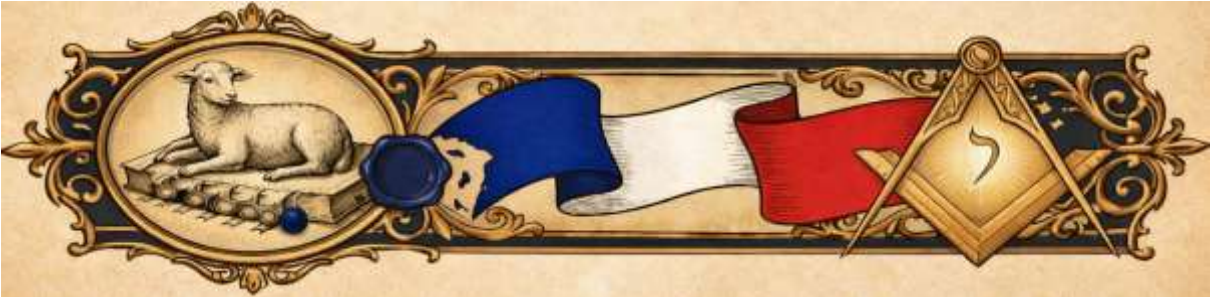
Essa tradição preserva o rigor da construção moral, mas o expressa por meio do gesto, do espaço e da palavra, reconhecendo que o homem aprende também pela forma e pela repetição.

Compreender a origem desse rito é compreender o espírito que o anima.

Ele mostra como a Maçonaria pode dialogar com o mundo sem perder sua essência, transformando herança em obra e memória em caminho.







TEXTOS FRANCESES

A origem, mais do que um ponto fixo no calendário, revela-se como um campo de tensões entre o desejo de organizar a herança simbólica e a pressão histórica de um tempo que multiplicava graus, catecismos impressos, compilações de Loja e discursos filosóficos, de modo que a pergunta pela origem acaba conduzindo, com delicadeza, a outra pergunta, mais exigente, a da transmissão.

Por quais mãos e por quais livros um corpo de ideias passa a ter forma, vocabulário e método, até que um nome, *Adonhiramita*, deixa de ser um simples adjetivo literário e se torna uma arquitetura ritual completa, reconhecível em seus motivos, em suas escolhas de linguagem e em sua maneira particular de ler Hiram sob o nome de Adoniram.

Não é uma troca caprichosa de palavras, mas uma tentativa de reenquadrar a mesma figura tradicional dentro de uma moldura interpretativa diferente, ora mais bíblica, ora mais filosófica, ora mais marcada pela cultura francesa de altos graus.

O primeiro resultado dessa pesquisa, ainda anterior ao Rito como forma acabada, aparece nos catecismos e divulgações francesas, onde a narrativa de Adoniram é apresentada como preâmbulo explicativo para o universo do Mestre.

O *Nouveau catéchisme des francs-maçons*, em antiga edição conservada na biblioteca digital do Grande Oriente de France, declara na própria folha de rosto que vem precedido de um resumo da história de Adoniram, arquiteto da Obra de Salomão, e acrescenta que traz também uma explicação das cerimônias observadas na recepção dos Mestres.

É difícil ignorar o peso simbólico desse gesto editorial, embora ele deva ser lido com prudência, pois não se trata de um manual ritual interno, mas de uma obra de divulgação que reflete, ao mesmo tempo, curiosidade pública, intenção expositiva e interpretação de uma tradição em formação.

O texto, assim, não se limita a reproduzir perguntas e respostas, mas procura construir um itinerário pedagógico no qual a tradição aparece como narrativa orientadora, oferecendo não somente uma instrução formal, mas uma chave de leitura capaz de situar sua consciência diante da Obra, da memória e do sentido iniciático que se pretende transmitir.

A partir desse ponto, a França do século dezoito oferece um mapa, mais amplo e mais ambicioso, no qual a Maçonaria passa a ser tratada como sociedade de pensamento, e essa mudança de tom importa muito para compreender por que um Rito poderia reivindicar uma origem, ou ao menos uma legitimidade intelectual.

Nesse horizonte, *L'Étoile flamboyante de Théodore Henri de Tschoudy* se impõe como testemunho do clima no qual a Ordem, além de seus catecismos, buscava uma apresentação filosófica de si, com estatutos, discursos, instruções e uma linguagem em que atravessa moral, alegoria e ciência.

Tschoudy se afasta do que depois se chamaria estritamente Adonhiramita, ele fornece o pano de fundo indispensável, ao mostrar a França tentando pensar a Maçonaria como uma escola de interpretação, quase como um laboratório de analogias.

Onde o mundo visível é lido como escrita indireta, e essa atitude, uma pedagogia do invisível, prepara o terreno para que um sistema ritual posterior se apresente não como invenção isolada, mas como ordenação de um espírito do tempo, no qual a tradição se compreende como algo que se transmite ao mesmo tempo em livros e em experiências, em linguagem e em silêncio.



L'Étoile flamboyante ou La société des francs-maçons considérés sous tous les aspects:

A Estrela Flamejante, ou a sociedade dos franco-maçons, considerada sob todos os seus aspectos.

“Variété des opinions sur l’origine de la Franche-Maçonnerie”

“Variedade das opiniões sobre a origem da Franco-Maçonaria.”

Um franco-maçom sincero, ponderado e sem preconceitos, que tenha má opinião daqueles a quem a imprudência, por amor a absurdos fabulosos, conduz de um extremo a outro, não deve desprezar a grandeza do assunto; deve antes reformá-lo, purificá-lo e dar-lhe o peso devido, para apresentar a arte dos maçons como uma ciência venerável.

A vaidade foi, para muitos, uma fonte de erro. Preferiram recorrer a sistemas brilhantes, mas frágeis, em vez de reconhecer com modéstia aquilo que é sólido e digno de ser conservado. Assim, quiseram dar à ordem uma antiguidade excessiva, como se a verdade precisasse do auxílio da fábula.

O belo século de um império que edificava um templo não foi feito apenas para ser admirado; foi feito também para instruir. Os maçons encontraram nessa obra célebre algo que fala ao espírito e põe à prova o coração: ali se unem arte, medida, ordem e desígnio.

Os profanos, julgando apenas pela aparência, tomam frequentemente por extravagância aquilo que não compreendem. Veem sinais, palavras, usos e símbolos, mas não alcançam a finalidade que lhes dá sentido. O erro deles não está em ver, mas em ver sem entender.

O verdadeiro maçom não deve buscar nem o brilho vão, nem a distinção aparente. Seu mérito está na retidão, na discrição, no amor à ordem, no serviço aos irmãos e na fidelidade a princípios que a multidão não percebe, mas que sustentam a sociedade em silêncio.

A arte dos maçons não deve ser reduzida ao que há de exterior nela. Há nela um princípio mais elevado, que se dirige ao espírito pelo véu dos símbolos e conduz, pela reflexão, à inteligência de uma ordem mais profunda.



É nesse solo já preparado que surgem ambos os textos franceses que, para o pesquisador do Rito Adonhiramita, funcionam como núcleo, não porque esgotem o assunto, mas porque assumem a tarefa de nomear e organizar, e aqui a obra de **Louis Guillemain de Saint Victor** aparece como referência quase inevitável, tanto no *Recueil précieux de la maçonnerie adonhiramite* quanto na *Origine de la maçonnerie adonhiramite*.

Há algo de revelador no modo como esses títulos se apresentam, pois o primeiro se define como um “*recueil précieux*”, um compêndio valioso, e explicita que contém os catecismos dos três primeiros graus, o que, traduzido ao nosso idioma, significa que o autor pretende oferecer uma compilação normativa, um repertório que fixa fórmulas, perguntas e respostas, e ao fazer isso, ele transforma em documento aquilo que até então podia variar de Oficina para Oficina.

Ele sugere que a origem não é somente um ponto inaugural, mas um esforço de fixação editorial, uma tentativa de preservar por escrito uma cadeia de transmissão.

No *Origine de la maçonnerie adonhiramite* se anuncia como “*novas observações críticas e raciocinadas*” sobre filosofia, hieróglifos, mistérios, superstição e vícios dos magos, o que, em tradução fluente, indica um programa de interpretação, quase um tratado.

O aspecto mais instrutivo ao ler Saint Victor ao lado dos catecismos anteriores é perceber que a palavra origem pode assumir sentidos distintos que se entrelaçam sem exigir leitura dogmática.

A própria história da Maçonaria francesa sugere três planos simultâneos de compreensão. Origem como narrativa tradicional, origem como organização ritual e origem como justificação filosófica.

O *Recueil*, ao reunir catecismos e instruções, aponta para uma origem entendida como forma, uma matriz operacional de Loja. A *Origem*, ao propor observações críticas, aponta para uma origem entendida como sentido, uma hermenêutica do símbolo.

Há ainda um terceiro plano, mais discreto, ligado à necessidade histórica de ordenar um período marcado pela proliferação de graus e pela divulgação de rituais.

O século dezoito conheceu intensa circulação de textos desse tipo, e obras como *Les plus secrets mystères des hauts grades de la maçonnerie dévoilés*, tradicionalmente atribuída a Bérage, testemunham um ambiente onde o segredo circulava paradoxalmente em papel.

No with preceding

**RECUEIL
PRÉCIEUX
DE LA
MAÇONNERIE
ADONHIRAMITE.**

CONTENANT les Catéchismes des trois premiers Grades, l'Ouverture et Clôture des différentes Loges, l'Instruction de la Table, les Santés générales et particulières, ainsi que les devoirs des premiers Officiers en charge.

ENRICHIT d'une infinité de Demandes et de Réponses symboliques, de l'explication des Emblèmes et d'un grand nombre de Notes aussi curieuses qu'utiles.

DÉDIÉ AUX MAÇONS INSTRUITS.

Par le F. LOUIS GUILLEMAIN, de Saint-Victor,
Chevalier de tous les Ordres Maçonniques.



Au grand Orient de France, sous le Vestibule
du Temple de Salomon, nombre 33.

L'an de la vraie Lumière 5773.

Nesse contexto, compreende-se por que autores como Saint Victor assumem ao mesmo tempo o papel de compiladores e críticos, tentando preservar uma continuidade em meio ao ruído editorial.

O Rito Adonhiramita, ao escolher Adoniram como nome e ao insistir na ideia de uma Obra que atravessa o tempo, parece sugerir que a transmissão iniciática é mais profunda do que a simples preservação de fórmulas.

Um paralelo interpretativo pode ser encontrado no Abbé Robin, que ao tratar das iniciações antigas e modernas observa que sociedades iniciáticas surgem como resposta ao declínio moral do mundo, preservando símbolos, marcas distintivas e uma disciplina de provas.

Embora não escreva sobre o sistema Adonhiramita, sua reflexão ajuda a compreender por que tantos autores franceses sentiram a necessidade de justificar filosoficamente aquilo que praticavam.

A forma do rito precisava de uma reflexão que lhe desse sentido e evitasse que se tornasse mera repetição.

Esse impulso aparece em Saint Victor, que não se limita a compilar textos, mas procura interpretá-los, e ao fazê-lo já participa do próprio processo de transmissão.

Couverture D'une L. D'a ::

307 1

Le V.^{ble} frappe un coup, que Les 1.^{er} & 2.^{es} Surveillants
Répètent,

D.: f. f. Premiers Surveillants etc. Vous Maçon?

R.: Mes ff. & f. me Reconnaissez Vous t^{el}

D.: a quoi ferraient traire que Vous êtes Maçon?

R.: a mes Signes, mots, Paroles et attouchement et aux circonstances
de ma Reception fidellement Rendues,

D.: quel est Le 1.^{er} Devoir d'un Maçon?

R.: fers Devoir sy la L. est Bien couverte et sy nous
sommes a l'abry de tous profanés,

Le V.^{ble} Dit au 1.^{er} Surveillant, Voulez Vous Bien Voir
on assure mon f.:

Le 1.^{er} Surveillant, Dit au Second, f. f. Second Les
Loyes du f. M. De ceremonie Voulez Vous Bien
Vous faire assurer sy nous sommes a couvert et a l'abry
de tous Profanés,

Le f. Second Dit au M. De ceremonie, f. f. M.:
De ceremonie Voulez Vous Bien Voir sy nous sommes
a couvert,

Le M. De ceremonie Dit Vint Le Dehors de la f.:

Ao final dessa trajetória, emerge a imagem de um rito que não nasce em um instante único, mas amadurece quando a transmissão encontra forma editorial suficiente para atravessar fronteiras e, ao mesmo tempo, permanece aberta à interpretação.

Os catecismos revelam a base pedagógica, Tschoudy expressa a ambição filosófica, Saint Victor organiza e justifica, Bérage testemunha o ambiente de divulgação, Robin oferece uma moldura antropológica da iniciação, e Laurens e Quentin mostram o momento em que o vocabulário se estabiliza.

A origem do Rito Adonhiramita pode então ser compreendida como maturação histórica, resultado de camadas sucessivas onde narrativa, disciplina de Loja, linguagem simbólica e reflexão filosófica convergem até que o nome Adonhiramita passe a designar um caminho na tradição maçônica.





UMA IMAGEM

Se o Rito Adonhiramita pudesse ser contemplado como uma família viva, não no sentido literal das genealogias humanas, mas como uma linhagem de ideias que atravessam o tempo e se reorganizam conforme a necessidade do espírito, seus avós estariam entre os antigos sistemas escoceses, de onde herdou não somente formas estruturais, mas uma certa gravidade iniciática, marcada pela noção de continuidade e pela consciência de que toda obra repousa sobre fundamentos anteriores, ainda que estes já não sejam plenamente visíveis.

Sua alma, porém, pareceria respirar outro ar, mais antigo e mais silencioso, como se encontrasse no Egito não uma origem histórica direta, mas um horizonte simbólico onde o conhecimento se vela para ser preservado, onde a medida, o número e o gesto ritual se tornam linguagem de permanência diante da passagem do tempo.

Suas mãos, ao se moverem no mundo, seriam inequivocamente francesas, ao ser na França que essa tradição encontrou forma, método e expressão, assumindo o rigor de uma organização consciente, capaz de reunir fragmentos dispersos e dar-lhes coerência, como quem escreve uma obra a partir de manuscritos antigos, não para reproduzi-los, mas para lhes conferir nova unidade.

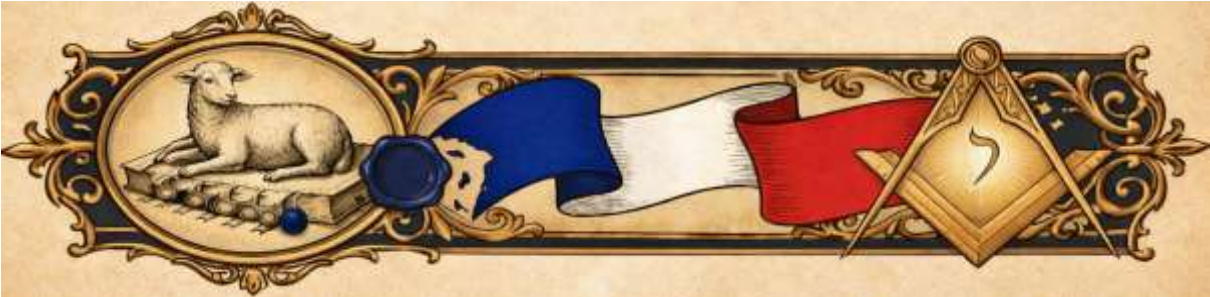
Seu corpo, por sua vez, não se limitaria a uma única substância, composto por diversas correntes do saber, nas quais ciências místicas e naturais convivem sem ruptura, sugerindo que a busca pelo entendimento do homem e do universo não se divide entre o visível e o invisível, mas se constrói na tensão fecunda entre ambos.

Seu cérebro, vasto e silencioso, seria como uma antiga biblioteca, onde história, filosofia e imaginação se sobrepõem como expressões de um mesmo esforço humano de compreender a existência, deixando ao observador atento a descoberta de que **toda tradição também espelha aquilo que o homem busca ser.**





Le Grand Orient de France - 1773



O GRANDE ORIENTE DE FRANÇA

A origem do Grande Oriente de França pode ser entendida como uma resposta institucional ao crescimento acelerado da Maçonaria a partir de meados do século XVIII, quando a multiplicação de Lojas, sistemas de graus e redes locais, nem sempre submetidos à mesma autoridade, formou um arquipélago obediencial onde a unidade era almejada, mas raramente sustentada de modo estável.

A *Bibliothèque Nationale de France* registra que houve uma primeira Grande Loja da França criada em 1728 e reanimada em 1735, que em 1738 foi eleito o d'Antin como Grão-Mestre, e que após um período, o Duque de Chartres, futuro Duque d'Orléans, tornou-se Grão-Mestre em junho de 1773.

O Grande Oriente de França foi criado sob sua tutela, e essa síntese é valiosa porque mostra que o Grande Oriente não nasce como um corpo totalmente novo, mas como uma transformação profunda do primeiro organismo nacional que tentava reunir as Lojas do reino.

O momento decisivo dessa transformação ocorre em 1773, quando uma série de reuniões plenárias produz um conjunto de novos estatutos e, com eles, um novo princípio de funcionamento que desloca o eixo da autoridade, não mais baseado em ofícios fixos ou em prestígios quase patrimoniais, mas na ideia de eleição para os cargos e de representação das Lojas na vida nacional da obediência.

O próprio Grande Oriente, em sua memória institucional, recorda que do outono à primavera de 1773 houve dezessete reuniões plenárias que culminaram nessa reforma e que dois princípios foram definidos como base da nova organização, a eleição de todos os ofícios e a representação de todas as Lojas, incluindo pela primeira vez Lojas de províncias convocadas a participar da construção da autoridade comum.

Esse é o ponto onde o termo Grande Oriente passa a designar não somente um nome mais sonoro, mas um modelo, uma estrutura de governo maçônico que pretende ser verdadeiramente nacional e, ao mesmo tempo, disciplinada por regras claras.

Podemos observar em documentos do próprio ano de 1773, preservados na Gallica, que registram circulares e estatutos do que então é apresentado como Ordem real da Franco Maçonaria; a reforma queria produzir textos, procedimentos e linguagem capazes de circular entre as Lojas como referência oficial.

• **Fundação e Reanimação:** Os registros situam as primeiras tentativas de estruturação de uma Grande Loja na França por volta de 1728, com uma reanimação ocorrendo em 1735.

• **Grão-Mestre:** Em 1738, o Duque d'Antin foi eleito e a maçonaria francesa começou a separar-se das influências inglesas.

• **A Reforma:** Em junho de 1773, o Duque de Chartres tornou-se Grão-Mestre. Sob sua liderança, a instituição foi reestruturada, adotando o nome de *Grande Oriente de França*.

• **Os Princípios da Nova Organização:** A reforma baseou-se em dois princípios fundamentais, transformando o Grande Oriente em uma potência maçônica moderna: a eleição dos ofícios, substituindo os cargos vitalícios ou hereditários por mandatos eletivos, e a reorganização representativa, que permitiu às Lojas das províncias participar da construção da autoridade comum, pondo fim à hegemonia exclusiva das Lojas parisienses.

A partir dessa base, a organização passou a estruturar-se como uma obediência centralizada, mas sustentada por um princípio representativo.

As Lojas enviavam seus representantes para as deliberações gerais, enquanto a grande mestria era confiada ao *Duque de Chartres*, instalado solenemente no segundo semestre de 1773, segundo a cronologia mais repetida nas sínteses históricas.

Isso lhe conferiu prestígio público e, ao mesmo tempo, permitiu que a administração efetiva se ordenasse em torno de estatutos e assembleias.

A reforma, contudo, não eliminou de imediato as resistências e algumas Lojas, sobretudo em Paris, rejeitaram artigos ligados ao novo modelo de eleição e permaneceram, por certo tempo, associadas a uma estrutura concorrente.

O processo, portanto, não foi linear, mas marcado por tensões que refletiam a dificuldade de harmonizar autonomia local e reorganização institucional.

Com as instabilidades do período revolucionário, essas correntes acabaram sendo conduzidas a uma recomposição.

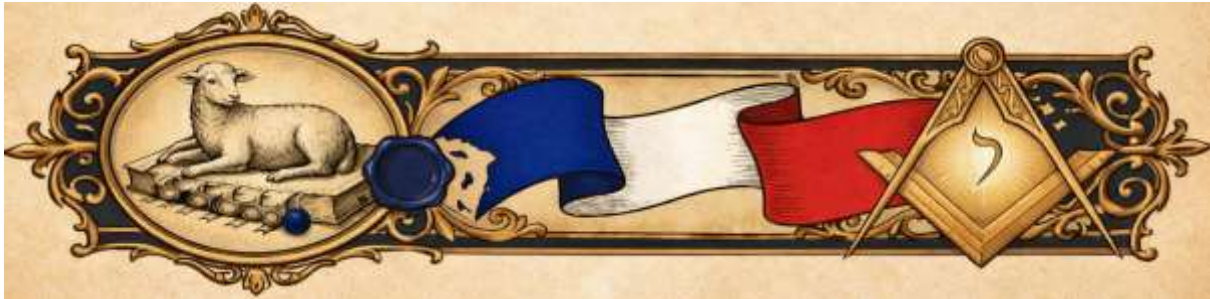
A própria narrativa do Grande Oriente sustenta que, em 1799, ele absorveu o remanescente do corpo rival, fortalecendo a ideia de continuidade entre a antiga Grande Loja e a obediência reformada.

Desse modo, o **Grande Oriente de França** pode ser compreendido como resposta ao dilema de uma Maçonaria em expansão, situada entre a dispersão dos usos e a necessidade de uma forma comum.

Ao afirmar a eleição e a representação como fundamentos, consolidou também um perfil administrativo capaz de organizar a diversidade sem sufocá-la, oferecendo um centro sustentado menos pelo prestígio de um nome e mais por uma arquitetura interna na qual a autoridade se renova pela voz das Lojas reunidas.







UMA TEORIA ADONHIRAMITA

No final do século XVIII, a Europa respirava uma mudança de escala que ainda não possuía um nome definitivo, embora seus efeitos já fossem claramente percebidos, e a sensação de habitar um mundo antigo que começava a ceder lugar a outro não era somente uma ideia abstrata, mas uma experiência cotidiana.

O comércio atlântico ampliava riquezas e tensões, os impérios disputavam rotas e colônias a um custo humano cada vez mais difícil de ocultar, e a ciência, que por séculos caminhara em diálogo com a teologia e a filosofia, exigia um idioma próprio, mais experimental, mais matemático, mais público.

A imprensa consolidava-se como força de repetição e contágio, multiplicando panfletos, enciclopédias, tratados e rumores, enquanto uma novidade decisiva se impunha silenciosamente. O conhecimento deixava de ser somente herança transmitida de mestre a discípulo e passava, progressivamente, a assumir a forma de mercadoria simbólica, reputação social, disputa intelectual e opinião pública.

Nesse cenário, muitas certezas permaneciam de pé, a ordem social parecia sólida, o calendário religioso ainda organizava a vida e os reis reinavam por um direito amplamente reconhecido, mas sob esse chão aparentemente estável havia uma vibração constante, como se a história preparasse uma ruptura sem ainda revelar plenamente seu contorno.

Na França, essa vibração tornava-se mais intensa porque a monarquia carregava, no mesmo corpo, o esplendor e a fragilidade. Paris afirmava-se como centro de conversas, salões, academias e novas sociabilidades, ao mesmo tempo em que a desigualdade se tornava cada vez mais perceptível, e o peso dos impostos, das crises de abastecimento e das dívidas do Estado tornava a vida popular instável, frequentemente dura e, em certos momentos, explosiva. A aristocracia e a alta burguesia cultivavam refinamento, teatro, música, coleções e debates, enquanto o mundo urbano se expandia com ofícios, pequenos comércios, trabalhadores e Aprendizes que viam a cidade simultaneamente como promessa e ameaça.

A autoridade do rei ainda parecia natural para muitos, mas a própria ideia de autoridade começava a exigir justificativa, alterando profundamente a atmosfera moral da época, pois uma sociedade acostumada a obedecer por tradição passava, pouco a pouco, a negociar obediência em troca de sentido.

Nesse ambiente, as Lojas assumiram o papel de laboratório social discreto, lugares onde homens de origens distintas podiam ensaiar formas de convivência ordenada que não dependiam somente do nascimento, e onde a linguagem simbólica oferecia uma gramática comum capaz de atravessar diferenças sem negá-las, organizando o diálogo em torno de virtudes, responsabilidade e construção interior.

O que estava sendo descoberto e o que ainda permanecia envolto em mistério misturavam-se de um modo que hoje é difícil reconstruir sem empobrecimento.

A eletricidade ainda se apresentava, para muitos, como espetáculo de laboratório, o magnetismo circulava como promessa de cura e de acesso ao invisível, a química avançava rapidamente, mas convivía com a memória viva da alquimia, e a medicina acumulava progressos reais ao lado de limitações profundas.

A astronomia ampliava o céu e deslocava o lugar do homem, enquanto a geologia insinuava idades da Terra que inquietavam a leitura tradicional do tempo.

O cálculo e a mecânica explicavam movimentos e máquinas com clareza crescente, mas essa clareza não eliminava o espanto, ao contrário.

Experiências que hoje parecem banais, como tratamentos por eletrização, experimentos com gases, autômatos que imitam gestos ou lentes que revelam detalhes antes invisíveis, eram percebidas como fronteiras delicadas entre ciência e misticismo.

A palavra magia, nesse período, nem sempre significava superstição, muitas vezes designava simplesmente aquilo que ainda não possuía linguagem pública estável, e é exatamente nesse intervalo que as tradições simbólicas prosperam, oferecendo sentido onde o método ainda não fornece segurança emocional.

Ao mesmo tempo, os movimentos sociais e políticos preparavam o terreno para uma transformação que, na década de 1780, já se fazia sentir no ar, ainda que não fosse inevitável no modo como a posteridade costuma narrar.

O Iluminismo produzia críticas à arbitrariedade e ao privilégio, a economia política discutia riqueza e trabalho, a experiência americana sugeria modelos de representação e soberania, e a própria França carregava memórias de guerras, reformas e conflitos religiosos que ensinavam, de modo tácito, que nenhuma ordem social é eterna. As tensões entre Estado e sociedade expressavam-se em debates sobre impostos, fome, justiça e liberdade, enquanto a vida coletiva refletia uma combinação singular de etiqueta e ansiedade.

Havia códigos de honra, de linguagem e de aparência que organizavam a convivência, mas havia também uma curiosidade crescente pelo que era reservado, interior e discreto. Nesse mundo, a procura por ordens, graus, sistemas e reformas não era mero capricho intelectual, mas tentativa concreta de construir pertencimento e direção em um tempo de fundamentos móveis, no qual o homem educado, cercado de livros e notícias, ainda se percebia vulnerável diante do acaso, da doença, da violência e do colapso político.

Quando se observa com maior profundidade o ambiente intelectual, espiritual e social da França do século XVIII, possibilita-se ir além de uma hipótese meramente circunstancial e perceber uma verdadeira convergência de correntes místicas, filosóficas e iniciáticas que criam um terreno especialmente propício à cristalização do Adonhiramita como sistema.

Não se trata de afirmar uma filiação direta e documental entre escolas específicas, mas de reconhecer uma afinidade estrutural entre o modo francês de pensar o sagrado, o conhecimento e a Obra interior, e a forma como o Adonhiramita organiza sua narrativa simbólica, sua ética de responsabilidade e sua linguagem de mistério.

A França desse período não era somente um espaço político em ebulição, mas um autêntico laboratório espiritual.

Desde o século XVII, correntes místicas católicas haviam produzido uma tradição de interioridade rigorosa, marcada pela ideia de trabalho sobre si, vigilância da consciência e purificação progressiva da intenção.

Figuras como Bérulle, Fénelon e Madame Guyon, ainda que distantes da Maçonaria enquanto instituição, impregnaram o Imaginário francês com uma visão de espiritualidade que privilegiava a Obra interior silenciosa, o esvaziamento da vaidade exterior e a fidelidade a um princípio superior que não se impõe pela força, mas se revela pela transformação do ser.

Esse fundo místico não desaparece com o Iluminismo, mas se desloca, encontra novas linguagens e novos veículos, entre eles as sociedades discretas, os círculos filosóficos e, de modo particularmente significativo, a Maçonaria de Altos Graus.



Paralelamente, o hermetismo, revitalizado desde o Renascimento, encontrou na França do século XVIII uma recepção singular.

Hermes Trismegisto, mais do que um autor lendário, funcionava como figura-síntese, eixo simbólico capaz de articular ciência, teologia, cosmologia e ética.

O hermetismo oferecia uma visão do mundo como Obra em curso, estruturada por correspondências, proporções e hierarquias, na qual o homem é chamado não a dominar a natureza, mas a compreendê-la e colaborar conscientemente com sua ordem. Essa visão dialogava profundamente com uma época em que a ciência avançava sem ainda se tornar abertamente materialista, onde o mistério não era visto como negação do conhecimento, mas como seu horizonte último.

É nesse sentido que a presença hermética no Adonhiramita deve ser compreendida, não como doutrina explícita, mas como gramática simbólica, um modo de falar de hieróglifos, ciência antiga e mistérios sem romper com a racionalidade emergente.

A França conheceu também, nesse período, uma proliferação de ordens, capítulos e conselhos que operavam numa zona intermediária entre o catolicismo institucional, a filosofia iluminista e o misticismo experimental.



HERMETISME



**Os Élus Coëns de
Martinez de
Pasqually
representam um
ponto crucial dessa
constelação, ao
articularem
Maçonaria, teurgia,
reintegração e
disciplina moral
em um sistema
que exige do
iniciado não
somente
compreensão
intelectual, mas
retidão de vida e
responsabilidade
diante da Obra.**

Mesmo quando o Adonhiramita não compartilha práticas ou doutrinas específicas dos Coëns, ele respira o mesmo ar, um ar no qual a iniciação não é ornamento social, mas compromisso ético e ontológico. *Jean-Baptiste Willermoz*, ao tentar reorganizar e depurar esse universo, revela uma preocupação concreta com coerência, ordem e legitimidade espiritual, preocupação que ecoa na própria estrutura do Adonhiramita enquanto sistema fechado e narrativamente consistente.

Nesse ambiente, personagens como Théodore Henri de Tschudi desempenham um papel que ultrapassa a simples autoria textual. Tschudi encarna o intelectual-místico maçônico que circula entre cidades, cortes e capítulos, levando consigo uma linguagem de síntese, na qual cavalaria, moral, filosofia e simbolismo se entrelaçam. Sua atuação contribui para formar um público habituado a sistemas complexos, graus encadeados e narrativas que prometem não somente instrução, mas transformação.

Ele ajuda a consolidar um gosto, uma expectativa e uma forma de recepção que tornam plausível e desejável a emergência de um corpo ritual como o Adonhiramita.

Jean-Baptiste Thomas Pirlet, por sua vez, encarna a dimensão mais conflitiva e prática dessa variedade ritual.

Sua ligação com conselhos dissidentes e disputas de autoridade revela um cenário fragmentado, no qual graus como *Chevalier d'Orient* circulam sem fixação estável, produzindo simultaneamente riqueza simbólica e confusão estrutural. É justamente essa dispersão que cria a necessidade de curadoria, de sistematização e de fixação editorial.

Louis Guillemain de Saint Victor surge, então, como figura-chave não por genialidade criadora isolada, mas por sensibilidade histórica.

Ele compreende que o momento exige mais do que transmissão oral ou manuscrita, exige fixação, nome, narrativa e justificação filosófica. Ao publicar o *Recueil précieux* e a *Origine de la maçonnerie adonhiramite*, ele não somente reúne graus, mas oferece uma interpretação, um enquadramento simbólico que dialoga com o imaginário místico e hermético da França tardia do Antigo Regime.

O próprio gesto de explicar a origem, de falar em mistérios, hieróglifos e ciência antiga, revela a intenção de inscrever o rito em uma tradição sapiencial ampla, capaz de atravessar a instabilidade política e intelectual do tempo.

Nesse quadro, Adoniram não é escolhido ao acaso.

Ele representa a figura do administrador fiel, do responsável pela ordem da Obra, daquele que não reina pelo brilho, mas sustenta pelo rigor. Em uma França marcada por críticas à arbitrariedade do poder e pela busca de legitimidade moral, essa figura adquire força simbólica singular. O Adonhiramita desloca o centro da iniciação para a ética da responsabilidade e para a fidelidade silenciosa à Obra, dialogando tanto com o misticismo francês da interioridade quanto com o hermetismo da colaboração consciente com a ordem do mundo.

Quando Jean-Marie Ragon, no século XIX, retoma e reorganiza esse material, ele o faz a partir de uma sensibilidade que já reconhece de modo explícito a proximidade entre Maçonaria e iniciação hermética.

Sua leitura consolida uma memória, estabelece genealogias e reforça ligações que, no século XVIII, eram mais atmosféricas do que declaradas. Ainda assim, sua obra confirma que a leitura místico-hermética do Adonhiramita não constitui anacronismo tardio, mas desenvolvimento coerente de tendências já presentes em sua formação.

Assim, ao tratar o Adonhiramita como hipótese histórica e simbólica, possibilita-se oferecer uma rede de ligações mais densa e inteligível entre o misticismo francês, o hermetismo, as ordens iniciáticas e a forma específica que esse rito assume.

Ele não nasce do nada, nem se reduz a compilação arbitrária, mas emerge como cristalização de um espírito de época, no qual a França buscava simultaneamente razão e mistério, ciência e símbolo, reforma social e fidelidade a uma Obra interior. Nesse sentido, o Adonhiramita é menos um produto isolado e mais um espelho, reflexo organizado de uma cultura que, às vésperas de uma ruptura histórica, ainda acreditava que a transformação do mundo exigia, antes de tudo, a transformação consciente do homem.

Quando se fala em Adonhiram no contexto do Rito Adonhiramita, é necessário um cuidado deliberado para não confundir a origem de um caminho iniciático com os desdobramentos lendários que lhe foram acrescentados ao longo do tempo. Antes de ser personagem de uma narrativa dramática, Adonhiram é, no espírito mais antigo do Rito, a expressão de uma função e de uma responsabilidade na Obra, e é exatamente nesse ponto que sua presença pode ser compreendida pelo Aprendiz, sem a necessidade de avançar para terrenos que ainda não lhe pertencem.

O documento conhecido como *Recueil Précieux de la Maçonnerie Adonhiramite*, publicado no final do século XVIII, revela que o Rito não nasce da exaltação do mistério pelo mistério, mas da valorização da ordem, do trabalho organizado e da fidelidade à missão recebida.

Adonhiram aparece ali como aquele a quem foi confiada a condução prática da Obra, não como símbolo abstrato, mas como referência de método, disciplina e compromisso. Ele representa o princípio de que toda construção, seja material ou interior, exige direção consciente, medida justa e continuidade, valores que precedem qualquer ensinamento mais elevado.

Nesse sentido, o Rito Adonhiramita se distingue por colocar no centro da reflexão iniciática não a perda imediata, mas a responsabilidade anterior. A ênfase recai sobre a Obra em andamento, sobre a necessidade de que ela seja sustentada por homens que compreendam o peso do encargo que assumem. Para o Aprendiz, essa perspectiva é fundamental, ao ensinar que a Maçonaria não começa na revelação, mas no trabalho silencioso, na aceitação de regras, no respeito à hierarquia funcional e na consciência de que cada ação individual repercute no conjunto.

O nome Adonhiram, tal como utilizado no Rito, não deve ser lido somente como designação de um indivíduo, mas como símbolo de uma postura diante da Obra.

A Maçonaria Adonhiramita trabalha mais com arquétipos de conduta do que com personagens em sentido histórico estrito, fazendo de Adonhiram uma referência ética e operativa presente desde os primeiros passos da jornada iniciática.

Outro aspecto importante, que emerge do documento sem necessidade de recorrer à lenda, é a noção de justiça da Obra.

O Rito Adonhiramita parte do princípio de que nenhuma construção verdadeira pode subsistir quando a desordem, a negligência ou a ruptura da confiança são ignoradas.

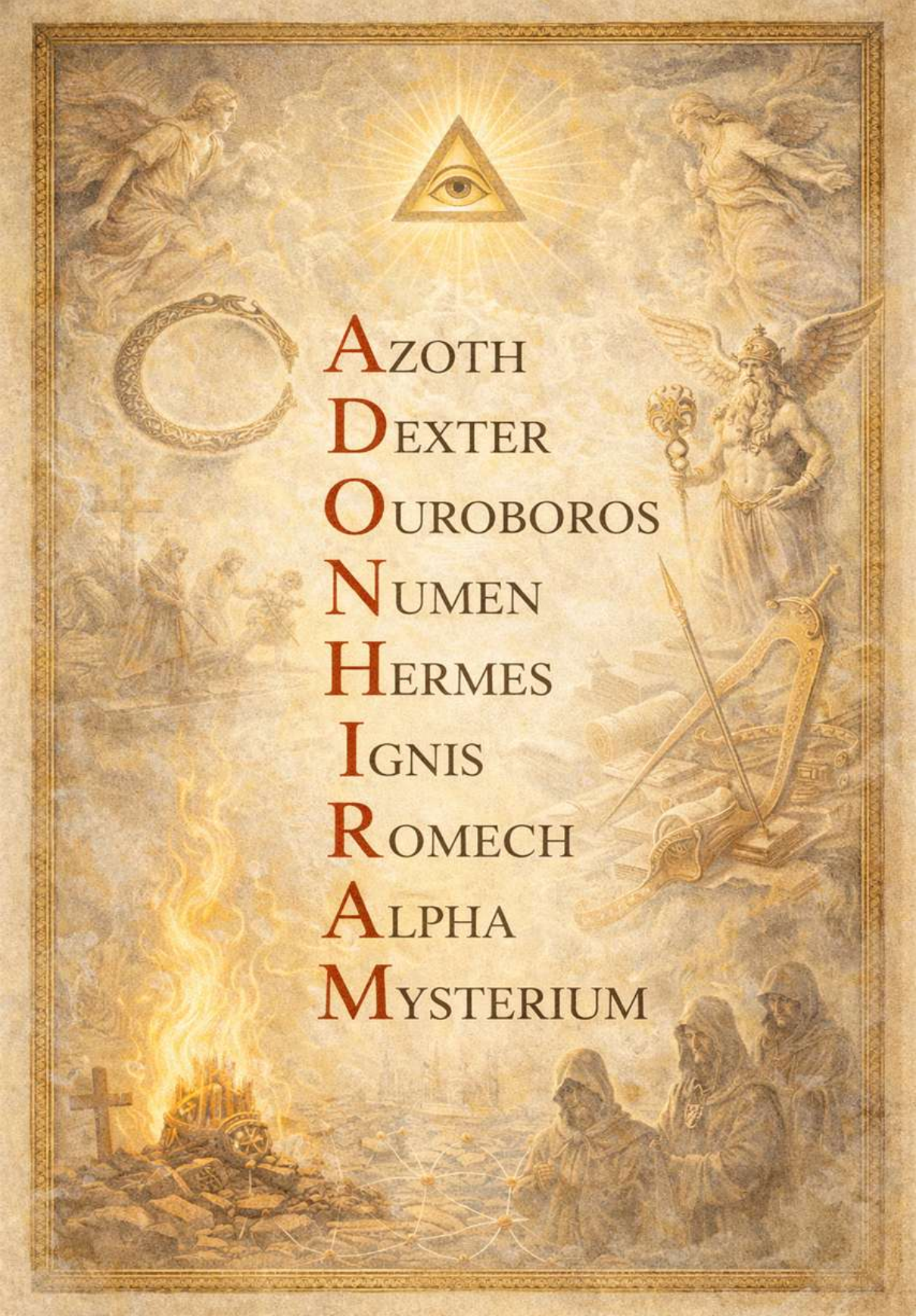
Para o Aprendiz, isso não se traduz em punição ou julgamento, mas na compreensão de que o trabalho maçônico exige retidão, coerência e responsabilidade contínua.

A Obra não é neutra, ela responde à qualidade daqueles que a servem.

Assim, ao apresentar o Rito Adonhiramita a quem inicia sua jornada, é possível compreendê-lo como um caminho que valoriza a consciência do trabalho antes do mistério, a fidelidade antes da palavra e a ordem antes da revelação.

Adonhiram, nesse contexto, não é um fim a ser explicado, mas um princípio a ser intuído.

Ele convida o Aprendiz a perceber que, antes de buscar respostas ocultas, é necessário aprender a sustentar a Obra com constância, humildade e silêncio operoso, pois somente quem compreende o peso do trabalho está preparado, no tempo devido, para compreender seus significados mais profundo.



AZOTH
DEXTER
OUROBOROS
NUMEN
HERMES
IGNIS
ROMECH
ALPHA
MYSTERIUM

TEORIA MÍSTICA ADONHIRAMITA

Muito além do nome de um personagem ou da designação de um sistema ritualístico, **Adonhiram, Adonhiramite, Adonhiramita** podem ser contemplados como vestígios de um segredo preservado pela tradição iniciática, **mantido sob o nono arco da cripta simbólica** da memória humana.

Uma revelação aguardando o tempo em que o conhecimento deixaria de estar limitado somente aos textos colocados diante dos olhos e seria buscado também nas camadas profundas da linguagem, do símbolo e da própria consciência.

Ao examinar o modo como as tradições iniciáticas preservaram certos nomes ao longo dos séculos, torna-se plausível considerar que algumas dessas palavras tenham sido mantidas não somente para lembrar personagens históricos, mas também para guardar fórmulas simbólicas destinadas a revelar significados mais profundos em épocas posteriores.

Sob essa perspectiva interpretativa, o nome Adonhiram pode ser contemplado como uma construção simbólica composta por elementos que ecoam antigas raízes.

A partícula *Adon* recorda imediatamente a palavra hebraica que significa **Senhor**, ou princípio de autoridade espiritual.

O segmento final *Ram* evoca ideias de **exaltação** presentes em diversas formas linguísticas do Oriente Próximo.

Entre essas duas partes surge o elemento intermediário *Hir*, cuja sonoridade se aproxima de antigas expressões ligadas à luz, à clareza ou ao brilho nas tradições do Mediterrâneo e do Oriente.

Assim, numa leitura hermética, Adonhiram poderia ser interpretado como uma fórmula velada que sugere **a ascensão da luz sob a autoridade do princípio superior**.

Nesse sentido, o personagem histórico passa a funcionar como recipiente de um ensinamento mais amplo, no qual a narrativa da construção material se transforma em metáfora da construção interior do ser humano.

Essa interpretação torna-se ainda mais sugestiva quando observada à luz do simbolismo da cripta e dos arcos subterrâneos frequentemente presentes nas tradições iniciáticas:

No grau de Cavaleiro do Oriente - *Grau 11 ou 15 Capítulo Adonhiramita – Grau 15 do REAA – Grau de Mestre Escolhido do Conselho Criptico - York Rite*.

A descida sob a superfície da terra representa o movimento interior da consciência que abandona a aparência imediata do mundo para penetrar nos níveis ocultos da realidade.

O nono arco, frequentemente associado à culminação de uma sequência de provas ou etapas, pode ser entendido como o ponto onde aquilo que foi perdido ou ocultado finalmente se revela novamente à luz.

Em inúmeras tradições espirituais, a luz precisa atravessar um momento de ocultamento para que sua manifestação posterior alcance um grau mais elevado de pureza e compreensão.

O desaparecimento temporário da luz não representa o fim da obra, mas uma fase necessária de transformação.

É nesse contexto que também se torna possível reinterpretar a presença dos três agentes que provocam a queda.

Muitas tradições antigas descrevem a regeneração espiritual como resultado da tensão entre três princípios ou três provas que conduzem o iniciado a ultrapassar os limites da consciência ordinária.

A queda da luz, nesse sentido, não constitui sua destruição definitiva, mas o momento em que ela se recolhe temporariamente para renascer com maior intensidade.

A teoria mística Adonhiramita, portanto, propõe que o nome preservado pela tradição funcione como um marcador simbólico desse processo universal.

Adonhiram seria a representação de uma etapa da jornada humana em direção à reintegração da luz interior.

O segredo representa o momento em que o ser humano descobre que a verdadeira revelação não se encontra somente nas páginas que lê, mas na capacidade de perceber o sentido oculto das tradições que atravessaram os séculos.

A linguagem simbólica preserva seus mistérios não para escondê-los eternamente, mas para garantir que eles sejam compreendidos somente quando o olhar estiver preparado para reconhecê-los.

O nome transmitido pela tradição não é somente memória de um passado distante, mas também convite silencioso para uma investigação mais profunda.

Quando a Luz parece ter sido vencida pelas trevas, conserva em si a possibilidade de retornar mais pura, mais elevada e mais consciente de sua própria origem.



AZOTH

- O princípio universal alquímico, o “espírito” que permeia todas as coisas; essência transformadora.



DEXTER

- “Direito”, “à direita”, também associado ao caminho correto, à retidão.



OUROBOROS

- A serpente que morde a própria cauda; símbolo da eternidade, do ciclo infinito e da regeneração.



HERMES

- Referência a Hermes Trismegisto; o mensageiro da sabedoria divina e do conhecimento oculto.



IGNIS

- Fogo; princípio transformador, purificador e iluminador.



ROMECH

- Termo de origem hebraica רוֹמַח (—romach), associado a “lança” ou instrumento de poder e direção espiritual.



ALPHA

- O princípio, o início de todas as coisas.

MYSTERIUM

- Mistério; aquilo que é velado, reservado aos iniciados.





“No **Azoth** universal, o iniciado caminha pela via reta do **Dexter**, compreendendo no **Ouroboros** o eterno retorno, sob a presença viva do **Numen**; guiado por **Hermes**, atravessa o **Ignis** que purifica, empunha o **Romech** da vontade consciente, reencontra no **Alpha** a origem de si mesmo e, por fim, adentra o **Mysterium** onde o ser se reconcilia com o eterno.”



— ARCANUM

→ DISCRETIO ←

→ ORDO ←

→ NIGREDO ↔

— HARMONIA →

→ IGNIS ←

→ REGENERATIO ←

— ASCENSUS ↔

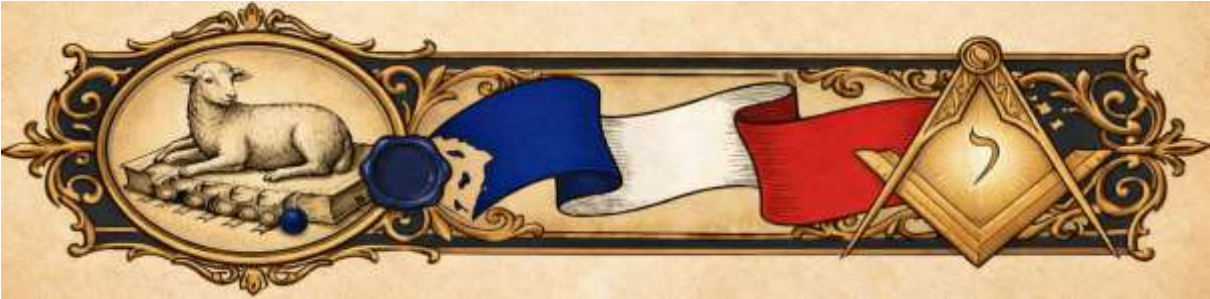
→ MYSTERIUM

→ ILLUMINATIO ←

→ TRANSMUTATIO ←

→ ETERNITAS





PERSONALIDADES

Ao longo da história, repete-se, quase como um refrão confortável, a afirmação de que a Maçonaria fez isto ou aquilo, como se a Ordem fosse uma entidade autônoma, dotada de mãos próprias, vontade própria e ação independente.

Essa forma de dizer simplifica demais aquilo que, na verdade, é mais exigente e mais humano.

A Maçonaria, como qualquer tradição iniciática, não age por si, ela não constrói, não governa, não escreve, não lidera e não transforma.

Quem faz tudo isso são homens concretos, com nomes, temperamentos, virtudes, sombras, escolhas e consequências, e é somente porque esses homens eram Maçons que seus gestos ficaram ligados à Maçonaria.

A Ordem não cria heróis, ela acolhe homens, e alguns desses homens, por força de caráter, contexto e responsabilidade assumida, tornam-se referências históricas.

Quando olhamos a história com honestidade, percebemos que ela não é feita de instituições abstratas, mas de personalidades que carregaram ideias no próprio corpo, pagaram preços pessoais e, muitas vezes, suportaram contradições internas profundas.

Um Rito, assim como uma narrativa histórica, nasce dessa sucessão de consciências que assumiram a Obra em seu tempo, cada uma à sua maneira, e por isso toda tentativa de compreender a Maçonaria passa, necessariamente, pela compreensão de seus nomes mais emblemáticos, não para canonizá-los, mas para entender como o símbolo se encarna na vida real.

George Washington, cuja figura de líder fundador foi absorvida pela memória de um país inteiro, tornando-se símbolo de dignidade cívica e responsabilidade pública associadas à Maçonaria, não porque a Ordem o moldou, mas porque ele soube viver publicamente aquilo que a iniciação solicita em silêncio.

Benjamin Franklin, pela união rara entre pensamento, diplomacia, ciência e palavra, encarnou o espírito iluminista que fez da Maçonaria um espaço de circulação de ideias e não somente de ritos.

Voltaire, cuja iniciação tardia se transformou em emblema da ligação entre liberdade intelectual, crítica às tiranias e o ideal de uma fraternidade fundada no uso responsável da razão.

Wolfgang Amadeus Mozart, porque sua experiência maçônica dialogou diretamente com sua produção artística, mostrando que o símbolo pode atravessar a música e falar onde o discurso não alcança.

Giuseppe Garibaldi, pela figura do revolucionário e do unificador, em cuja trajetória política se misturam ideais elevados, conflitos humanos e a força mobilizadora da fraternidade.

Winston Churchill, pela força da palavra, pela consciência de destino histórico e pela tensão permanente entre liderança pública e vida interior.

Rudyard Kipling, cuja obra literária oferece uma ponte rara entre linguagem simbólica, experiência de Loja e vida concreta.

Mark Twain, que mostra o Maçom como homem comum, irônico, crítico e profundamente humano, escrevendo o mundo a partir de suas próprias contradições.

Príncipe Philip, Duque de Edimburgo, como expressão da continuidade institucional moderna, lembrando que a Maçonaria atravessa também as estruturas formais do Estado e da tradição sem se reduzir a elas.



Esses nomes não são importantes porque foram Maçons, mas porque, sendo Maçons, deixaram rastros visíveis de como uma consciência iniciática pode ou não se traduzir em ação histórica.

Eles não falam de um modelo único, mas de uma pluralidade de caminhos, e juntos demonstram que a Maçonaria não produz resultados, ela oferece instrumentos, e o resultado depende sempre de quem os utiliza.

Quando voltamos o olhar para o universo Adonhiramita, essa lógica permanece intacta.

O Rito Adonhiramita não nasceu como um sistema abstrato concebido em gabinete, mas como uma construção progressiva de personalidades que, em momentos distintos, deram forma, linguagem e densidade simbólica a um mesmo eixo de consciência.

Ele foi sendo tecido pela contribuição intelectual, espiritual e ritual de homens que não pensavam todos da mesma maneira, mas que compartilhavam uma mesma intuição de profundidade.



LUÍS TRAVENOL

Entre os episódios mais reveladores do encontro entre a Maçonaria nascente e o mundo exterior na França do século XVIII está a figura inquieta e ambígua de Luís Travenol, músico, cuja trajetória ajuda a compreender não somente a curiosidade que cercava as Lojas, mas também o ressentimento que muitas vezes acompanhava aqueles que orbitavam seus limites sem jamais atravessá-los plenamente.

Travenol viveu num tempo em que a música circulava com facilidade entre salões, igrejas e reuniões privadas, e segundo relatos preservados por um amigo próximo, teria sido contratado para executar peças musicais em reuniões maçônicas, permanecendo oculto atrás de uma cortina, como convinha à discrição da Loja e à separação rigorosa entre quem trabalha e quem somente serve ao ambiente.

Essa posição marginal marcou profundamente sua relação com a Maçonaria, pois, ainda que tivesse escutado fragmentos das sessões, palavras soltas, fórmulas repetidas e nomes pronunciados em língua que ele não dominava.

Ele jamais foi convidado a ingressar de fato na maçonaria, permanecendo como espectador involuntário de algo que lhe despertava tanto fascínio quanto frustração.

A partir daí, o ressentimento se mistura à ambição, e Travenol passa a ver na revelação dos chamados segredos da Maçonaria uma forma de revanche simbólica e, não menos importante, uma oportunidade concreta de ganho financeiro, explorando o apetite do público por folhetins escandalosos e relatos supostamente proibidos.

Sua vida pessoal já era marcada por conflitos, especialmente com músicos italianos que disputavam espaço e patronagem em Paris, e esses embates contribuíram para sua instabilidade social.

Há ainda o episódio particularmente amargo em que seu próprio pai teria sido preso por engano em seu lugar, fato que, longe de apaziguá-lo, parece ter aprofundado seu sentimento de injustiça e exclusão, reforçando a ideia de que o mundo das corporações, das academias e das Lojas funcionava como um sistema fechado, do qual ele se sentia deliberadamente afastado.

Nesse contexto, a decisão de publicar panfletos reveladores não aparece somente como ato de denúncia, mas como gesto de afirmação pessoal, quase uma tentativa de existir publicamente por meio daquilo que lhe fora negado em silêncio.

Para assinar esses escritos, Travenol adota o pseudônimo de Leonardo Gabanon, escolha que não é casual nem inocente.

O nome Leonardo evoca deliberadamente a figura de Leonardo da Vinci, símbolo máximo de engenho, saber e autoridade intelectual, numa tentativa clara de emprestar gravidade e credibilidade a textos que, de outro modo, poderiam ser vistos somente como libelos ressentidos.

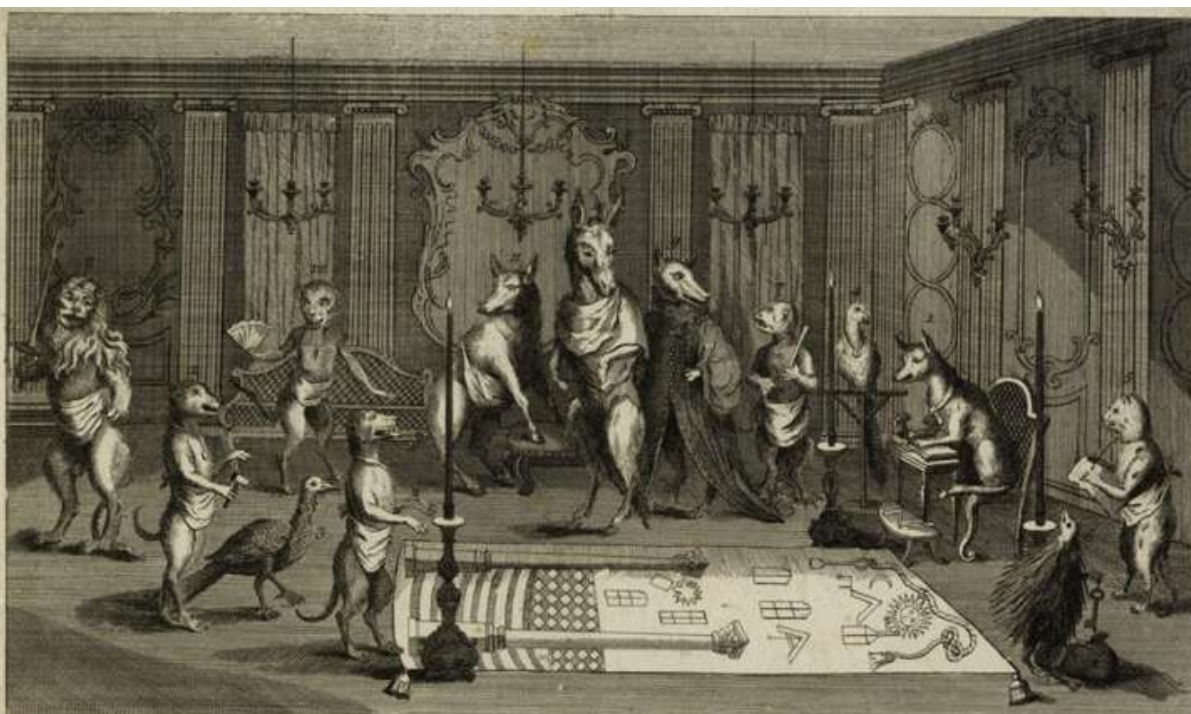
Já Gabanon nasce de um equívoco ouvido atrás da cortina, uma corruptela fonética de um nome pronunciado em hebraico durante os trabalhos, associado ao grau de Mestre que Travenol registra imperfeitamente, transformando o som em palavra escrita sem compreender plenamente seu sentido, erro que revela tanto a distância entre ouvir e entender quanto a fragilidade do conhecimento obtido sem iniciação.

Os panfletos que ele publica sob esse nome alcançam certa circulação e alimentam o imaginário popular sobre a Maçonaria, mas fazem isso de modo fragmentário, misturando observações reais, deduções pessoais e invenções convenientes, compondo um retrato que diz menos sobre o Templo e mais sobre a posição daquele que fala a partir de fora.

Esses escritos se tornam parte da história, como testemunhos do impacto social da Maçonaria em seu tempo, mostrando como ela despertava não somente adesão e entusiasmo, mas também inveja, curiosidade e desejo de exposição.

A figura de Luís Travenol, portanto, não deve ser lida somente como traidor ou farsante, mas como sintoma de uma época em que o segredo, longe de ser absoluto, era um campo de tensão entre o dentro e o fora, entre a palavra velada e o ouvido curioso.

Seu caso lembra ao leitor atento que a Maçonaria sempre existiu em diálogo com o mundo que a cerca, e que toda tradição reservada, ao ganhar visibilidade social, atrai não somente Irmãos em busca de trabalho interior, mas também aqueles que, sentindo-se excluídos da obra, tentam substituí-la por ruído, confundindo o eco distante da Loja com a posse de seus fundamentos, e transformando escuta parcial em falsa revelação.



1. Le Grand Maître 4. l'Orateur
2. Les Surveillants 5. Le Secrétaire
3. Le Récipiendaire 6. Le Trésorier

ASSEMBLÉE DE NOUVEAUX FRANCS MAÇONS
Pour la Reception des Apprentifs

*Dessiné au très Galant, très Sincère et très Véridique Frère Profane
 Leonard Gabanon, Auteur du Catéchisme des Frères Maçons 1757.*

7. l'Architecte 20. un Modéleur
8. Le Frère terrible 21. un Financier
9. Un Procureur 22. un Abbé

Os escritos de Luís Travenol não se limitaram ao plano da curiosidade vulgar.

Ao exporem, de modo confuso e desordenado, elementos retirados de seu contexto iniciático, favoreceram interpretações literais que deformavam o sentido do rito e convertiam o símbolo em caricatura.

O problema, assim, deixava de ser somente o ridículo para se tornar mais grave: a vulgarização comprometia a integridade da experiência maçônica, alimentava suspeitas e expunha a instituição ao escárnio público.

A crise tornou mais clara a necessidade de distinguir a transmissão ritual legítima de suas imitações exteriores e de resguardar, com maior firmeza, a linguagem simbólica, a disciplina interpretativa e a fronteira entre a iniciação real e sua simples aparência.



ABADE PÉRAU

O abade Gabriel-Louis Calabre Pérau (1700–1767) foi um erudito e homem de letras francês, ligado ao ambiente editorial parisiense do século XVIII.

A literatura biográfica o associa à Sorbonne e o apresenta menos como figura de ação eclesiástica do que como intelectual dedicado ao trabalho literário, à compilação e à circulação de textos em um tempo no qual a curiosidade pelas sociedades discretas e pelos novos movimentos de pensamento crescia continuamente.

Seu nome aparece ligado à Maçonaria sobretudo por meio de duas obras que se tornaram conhecidas: *Le Secret des francs-maçons* (1744) e, no ano seguinte, *L'Ordre des francs-maçons trahi et le secret des Mopses révélé* (1745).

Esses textos figuram entre as primeiras publicações francesas voltadas a expor aspectos da vida maçônica, incluindo usos, sinais, formas de organização e elementos rituais, justamente num período em que a Maçonaria ainda buscava consolidar sua presença e sua feição própria em solo francês.

Tudo indica que Pérau não escreveu como autoridade interna da Ordem, mas como observador externo, movido pelo interesse de revelar ao público.

Sua intenção não parece ter sido a de construir uma condenação total ou uma campanha sistemática contra a Maçonaria, mas a de desvendar seu funcionamento, trazendo à luz práticas, fórmulas e conteúdos que despertavam forte curiosidade no público letrado de seu tempo.

Por isso, suas obras devem ser situadas menos no campo da polêmica antimaçônica militante e mais no gênero da revelação, da exposição curiosa e da exploração editorial de um tema envolto em reserva.

Há nelas crítica, certamente, e também o olhar de quem escreve de fora; mas ainda não se trata, propriamente, daquele antimacônismo ideológico, orgânico e combativo que apareceria mais tarde de forma muito mais nítida em autores como Barruel.

Em Pérau, o impulso dominante parece ser outro: o de transformar o segredo em matéria de leitura.

Seus textos também ajudam a situar o ambiente francês dos anos 1740, quando a Maçonaria começava a adquirir visibilidade social mais ampla e, justamente por isso, era observada com mistura de fascínio, desconfiança e curiosidade.

A pena de Pérau participa desse momento.

Ao publicar aquilo que a instituição conservava sob discrição, ele não somente alimentava o interesse do público, mas também se inseria num movimento mais amplo de exposição literária dos mistérios, cerimônias e associações que marcavam o século.

Pérou deve, portanto, ser situado nesse ponto delicado no qual a Maçonaria francesa começava a ganhar forma pública sem ainda se encontrar plenamente estabilizada em suas fronteiras, em seus usos e em sua linguagem.

Sua pena não exprime propriamente a voz interna da instituição, mas também não se confunde, ao menos nesse primeiro momento, com a ofensiva antimaçônica sistemática que marcaria autores posteriores.

O que aparece em suas obras é antes o gesto de trazer ao impresso aquilo que até então circulava sob reserva, convertendo o discreto em matéria legível e inserindo a Maçonaria no horizonte mais amplo da curiosidade erudita, da crítica e da publicidade literária do século XVIII.



ABADE BARRUEL

O abade Augustin Barruel foi um jesuíta, polemista e publicista francês, nascido em 1741 e morto em 1820, cuja trajetória intelectual se insere de modo decisivo no clima de reação católica e contrarrevolucionária do fim do século XVIII.

Após ingressar na Companhia de Jesus em 1756, viveu os efeitos da perseguição aos jesuítas, atuou fora da França e, mais tarde, no contexto revolucionário, exilou-se na Inglaterra, onde amadureceu a obra que o tornaria amplamente conhecido.

Antes mesmo de seu livro mais célebre, Barruel já se afirmava como escritor de combate, ligado à defesa da religião, da autoridade e da ordem tradicional.

Mas foi com os *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, publicados entre 1797 e 1798, que seu nome se fixou de maneira duradoura.

Nessa obra, ele sustentou que a Revolução Francesa não poderia ser entendida somente como resultado de tensões políticas e sociais, mas como expressão de um processo mais profundo de dissolução religiosa, moral e política.

É nesse quadro que surge sua ligação com a Maçonaria. Barruel a insere num vasto esquema interpretativo no qual filósofos iluministas, sociedades discretas e correntes revolucionárias apareceriam articulados contra o trono, o altar e a civilização cristã.

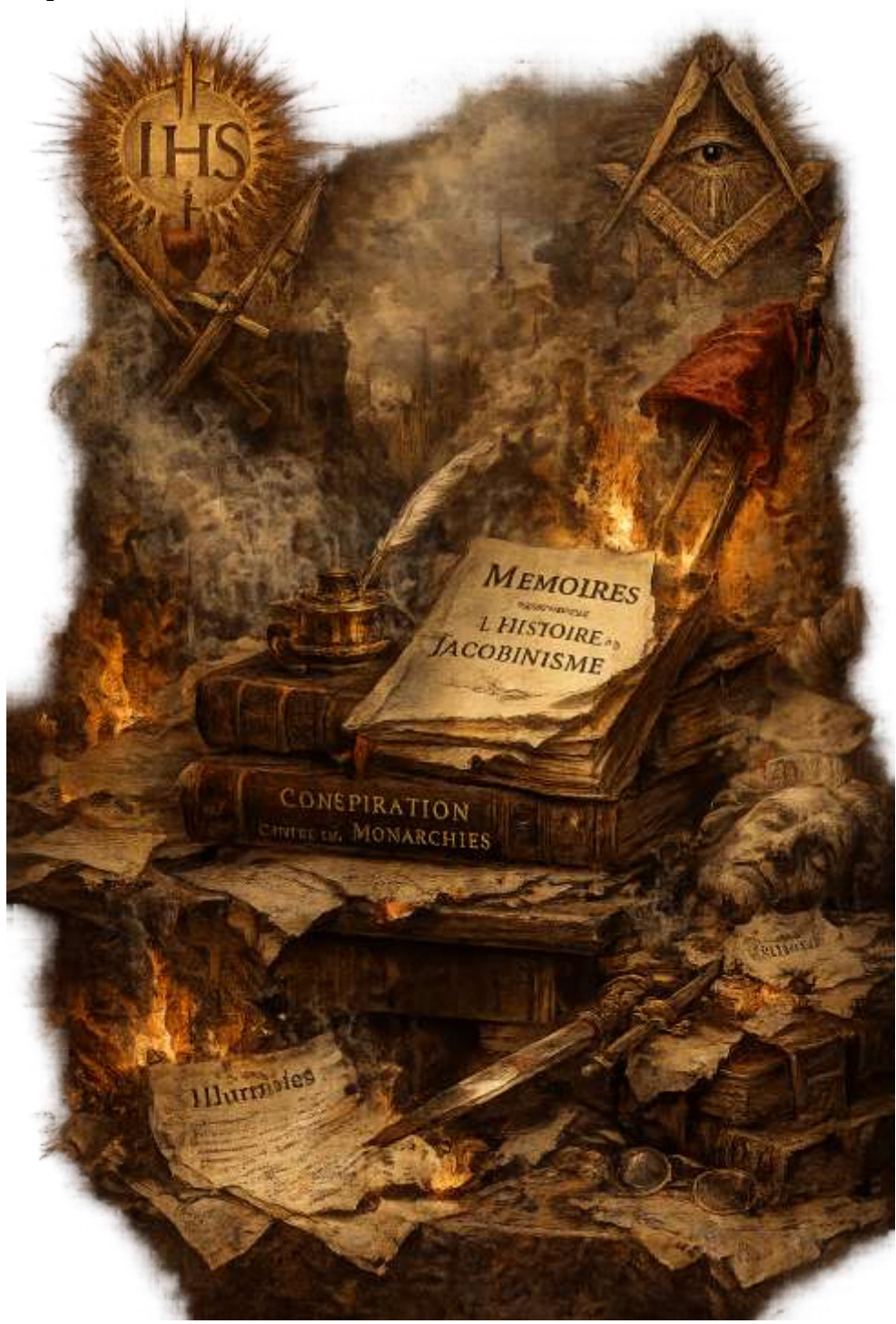
Em sua leitura, certos meios maçônicos teriam servido como canais de difusão de ideias antimonárquicas e anticristãs, especialmente quando associados ao radicalismo filosófico e aos Iluminados da Baviera.

Com isso, Barruel ocupa lugar importante não na história interna da Maçonaria, mas na história de sua contestação.

Se autores anteriores haviam tratado os maçons sob o ângulo da curiosidade, da revelação ou da crítica episódica, Barruel os colocou no centro de uma narrativa muito mais ampla, marcada pela ideia de decadência, conspiração e combate espiritual. Sua obra ajudou, assim, a consolidar no imaginário europeu a associação entre Iluminismo, Maçonaria e subversão revolucionária.

Por essa razão, ainda que sua leitura seja claramente hostil e deva ser entendida dentro de seu horizonte apologético e contrarrevolucionário, Barruel permanece historicamente relevante.

Com ele, a Maçonaria deixa de ser somente objeto de indiscrição ou suspeita passageira e figura como elemento de uma interpretação total da crise moderna.





LOUIS GUILLEMAIN DE SAINT VICTOR

Quando entramos no território de Louis Guillemain de Saint-Victor, não entramos somente na história de um homem, mas num ponto de inflexão da própria Maçonaria francesa do fim do século XVIII, porque é nesse momento que uma tradição até então transmitida por usos locais, por cadeias de instrução parcialmente orais e por uma circulação nem sempre estabilizada começa a sentir, com maior nitidez, a necessidade de se reconhecer como corpo escrito, como sistema ordenável e como herança capaz de atravessar o tempo sem depender unicamente da memória variável dos homens.

É exatamente aí que Saint-Victor adquire importância. Ele não deve ser visto como simples nome colado a um livro famoso, nem como figura lateral que, por acaso, apareceu num momento oportuno. Sua presença pertence a algo maior: ao instante em que o universo adonhiramita francês começa a ganhar forma textual mais consciente, mais coerente e mais duradoura.

O que sabemos dele, como homem, é pouco, e esse pouco precisa ser tratado com a sobriedade que a história exige. As fontes modernas não fixam com precisão suas datas de nascimento e morte, limitando-se, em linhas gerais, a situá-lo no século XVIII, o que já basta para mostrar a rarefação de sua biografia profana.

Teria nascido em Paris por volta de 1735, mas essa informação, embora corrente, não repousa sobre documentação firme.

Não possuímos dele uma vida narrada em sequência, Saint-Victor pertence àquela espécie de homens cuja verdadeira biografia não se encontra tanto nos episódios exteriores da existência quanto na obra que deixaram e na função que exerceram dentro de uma tradição.

Saint-Victor não se apresenta como observador distante, nem como simples homem de letras seduzido pelo exotismo maçônico.

O modo como aparece nas obras que lhe são atribuídas revela outra coisa: pertencimento, familiaridade e autoridade interior.

Em diferentes registros do *Recueil précieux de la maçonnerie adonhiramite*, identifica-se como “chevalier de tous les ordres maçonniques” e dirige a obra “aos maçons instruídos”, fórmulas que não devem ser lidas como vaidade tipográfica nem como mero ornamento de página de rosto.

Elas indicam sua posição e visão e ele queria ser reconhecido como homem que havia percorrido os graus, conhecedor do universo ritual que descrevia, alguém que falava de dentro e para dentro.

Seu interlocutor não era o curioso de salão, mas o iniciado capaz de distinguir forma de caricatura, método de improviso, tradição de fantasia, e há nisso, mais do que linguagem; há autoconsciência de função.

É por essa razão que a importância de Saint-Victor para a formação do Rito Adonhiramita na França precisa ser buscada menos na anedota biográfica e mais na função histórica que desempenhou.

Tudo o que seu rastro bibliográfico permite entrever aponta noutra direção: a de um homem já inserido no campo maçônico, familiarizado com suas estruturas, seus graus, suas linguagens, seus problemas de transmissão e, sobretudo, com a necessidade de ordenar aquilo que, num século tão fértil em sistemas, altos graus, experimentações e recomposições, podia facilmente perder eixo.

O século XVIII francês foi um tempo de extraordinária fecundidade maçônica, mas essa mesma riqueza trazia em si um perigo permanente: o da multiplicação sem forma, o da expansão sem estabilização, o da abundância sem continuidade.

Era possível ter muito e, ainda assim, conservar pouco, e Saint-Victor parece ter compreendido isso com rara clareza, e é justamente nesse ponto que sua pena deixa de ser mero instrumento literário e é instrumento de construção.

À luz dessa necessidade, o *Recueil précieux de la maçonnerie adonhiramite* deve ser lido como muito mais do que um livro, ele é uma arquitetura de uso, uma tentativa de fixação, uma espinha dorsal textual oferecida a uma tradição que necessitava de coerência para não se dissolver em variantes, esquecimentos e adaptações excessivas.

A obra reúne catecismos, instruções, fórmulas de abertura e fechamento, deveres de oficiais, trabalhos de mesa e materiais destinados ao funcionamento efetivo da vida ritual.

Não se trata, portanto, de texto escrito para mera contemplação erudita, mas de corpo organizado para uso, ensino, regularidade e permanência. Saint-Victor não pretende somente falar da Maçonaria adonhiramita; pretende colocá-la em forma. Pretende torná-la legível sem vulgarizá-la, transmissível sem desfigurá-la, ordenada sem secá-la.

Percebemos que o *Recueil* não surge como obra imóvel e isolada, mas como corpo editorial em movimento, e os vestígios bibliográficos apontam diferentes estados e edições, com registros em torno de 1781, ampliações ao longo da década e nova edição em 1787, sugerindo um texto vivo, revisto, ampliado e reorganizado conforme a demanda e as possibilidades de circulação.

Saint-Victor não foi somente o autor de um volume, mas um dos agentes de um processo de fixação progressiva.

Ele não entrega uma peça solta ao mundo e desaparece; acompanha, ao que tudo indica, a maturação de um corpo ritual. E ninguém realiza esse tipo de trabalho de fora.

Um homem pode copiar superficialmente aquilo que não vive, mas não dá ordem duradoura a um sistema de graus sem familiaridade real com sua matéria, sem experiência anterior e sem inserção concreta no universo que procura organizar.

O *Recueil*, por sua própria estrutura, deixa isso entrever com bastante força: por trás da compilação há conhecimento; por trás do conhecimento há convivência; por trás da convivência há lugar.

Entretanto, seria insuficiente ver em Saint-Victor somente um técnico da compilação.

Sua importância se alarga quando observamos a amplitude das obras a ele atribuídas.

Além do *Recueil précieux*, seu nome aparece ligado a títulos como *Origine de la maçonnerie adonhiramite*, cuja própria formulação já revela uma ambição maior do que a de simplesmente registrar procedimentos.

Saint-Victor demonstra interesse em aproximar a Maçonaria de uma moldura mais vasta, relacionando-a ao Egito, aos hieróglifos, às antigas formas de iniciação e à reflexão sobre o fundo histórico e filosófico das instituições simbólicas.

Isso é, sem dúvida, característico do espírito do século XVIII francês, mas, no caso dele, assume uma função muito precisa: mostrar que o rito não é somente algo que se faz, mas algo que se inscreve numa narrativa maior, numa dignidade maior e numa continuidade maior do que a mera contingência de seu tempo.

Em outras palavras, Saint-Victor não trabalha somente sobre a forma; trabalha também sobre o sentido.

Não quer somente que o rito funcione, mas que seja compreendido.

Não lhe basta ordenar a prática; busca igualmente oferecer uma moldura que a justifique, a eleve e a situe.

Ele preserva por dentro e enquadra por fora. Dá método ao uso e profundidade à consciência e talvez seja essa uma das marcas mais altas de sua importância: ele ajuda o Rito Adonhiramita francês não somente a existir como corpo ritual, mas a reconhecer-se como tradição digna de memória, de linguagem e de continuidade.

Isso o afasta definitivamente da imagem estreita do compilador mecânico.

Saint-Victor aparece, antes, como homem de rito e de pena, alguém que entende que a permanência de uma tradição depende tanto da justeza do trabalho quanto da inteligência da forma que a transmite.

Essa impressão se torna ainda mais convincente quando se considera: *La vraie maçonnerie d'adoption*, obra também atribuída a ele e ligada ao universo da Maçonaria de Adoção.

Mais uma vez, Saint-Victor ultrapassa os limites de um único setor ritual e se mostra participante de um campo maçônico mais amplo, onde sociabilidade, pedagogia simbólica, crítica das irregularidades e estruturação cerimonial se entrelaçam.

Esse dado enriquece muito a sua figura, porque impede que o vejamos como autor monotemático, encerrado numa única função ou reduzido ao estreito círculo de um único sistema.

Ao contrário, ele parece mover-se num ambiente intelectual e ritual mais vasto, atento às várias formas pelas quais a Maçonaria francesa do período se exprimia, se organizava e se oferecia ao mundo.

Isso torna o personagem historicamente mais verossímil: quem escreve o *Recueil* não é um improvisado surgido do nada, mas alguém inserido num universo editorial, simbólico e maçônico mais complexo, mais vivo e mais exigente.

Também ajuda a compreendê-lo o ambiente material em que suas obras circularam.

O fim do século XVIII não era tempo simples para a publicação de textos maçônicos; a literatura iniciática, maçônica ou para-maçônica, recorria frequentemente a endereços tipográficos prudentes, deslocados ou simbólicos, e em torno das obras associadas a Saint-Victor aparece a conhecida fórmula “*chez Philarethe*” (era uma fórmula pseudônima, utilizada para dar cobertura, sem expor onde a obra foi impressa), além de indícios de impressão ligada, ao menos em certos casos, ao circuito parisiense.

Saint-Victor escrevia num espaço de fronteira, onde o Templo e a cidade ainda se tocavam com cautela, e onde a publicação exigia discernimento, medida e inteligência editorial.

Seus livros não pertencem ao universo do panfleto grosseiro nem ao do escândalo fácil, mas ao da transmissão controlada, em que se escreve para conservar, ordenar e fazer circular sem entregar tudo à vulgarização exterior.

Há nisso uma forma de prudência, mas também uma forma de consciência: a compreensão de que certas coisas só sobrevivem quando encontram a linguagem justa e a medida certa.

Quanto mais se contempla esse conjunto, mais claro se torna que Saint-Victor deve ser entendido como figura de estrutura, e não de acaso.

Seu papel no Rito Adonhiramita francês parece ter sido justamente o de reunir, ordenar, fixar e transmitir um material que, sem esse trabalho, provavelmente nos chegaria mais solto, mais confuso e mais irregular.

Não é preciso transformá-lo em fundador absoluto para reconhecer a sua grandeza, basta vê-lo pelo que efetivamente representa: um dos homens que deram ao Rito Adonhiramita uma forma estável, um vocabulário reconhecível e uma ossatura textual capaz de sustentar a tradição para além de sua geração.

Seu nome fica ligado ao instante em que o rito deixa de existir somente como prática vivida e passa também a existir como corpo consciente de si, como sistema que pode ser lido, ensinado, reproduzido e preservado.

Há personagens cuja importância nasce do brilho da biografia, e há outros cuja força está no que fizeram permanecer.

Saint-Victor pertence nitidamente ao segundo grupo. Sua vida pessoal continua em parte envolta em sombra, mas sua obra permanece luminosa o bastante para revelar o lugar que ocupou.

A forma que deu ao que poderia ter permanecido disperso, o método que imprimiu ao que podia dissolver-se, a linguagem que ofereceu a uma tradição que precisava deixar de depender somente da lembrança dos homens para adquirir duração mais firme no tempo.

Louis Guillemain de Saint-Victor deve ser visto como uma das figuras centrais da formação do Rito Adonhiramita na França, não porque possuamos dele uma vida amplamente documentada, mas porque seu trabalho editorial, ritual e interpretativo se tornou um dos pontos de cristalização dessa tradição.

Entre a oralidade e o impresso, entre a prática dispersa e a forma organizada, entre o grau vivido e o rito consciente de si, ele ocupa um lugar singular. Sua pena não serviu ao ornamento, mas à construção.

E, em certos momentos da história, é justamente isso que torna um homem indispensável: não o ruído que produz em torno do próprio nome, mas a solidez da forma que consegue legar ao que deve permanecer.





Chevalier André-Michel de Ramsay

RAMSAY

O cavaleiro **André-Michel de Ramsay** foi uma das figuras mais singulares do ambiente intelectual e espiritual que cercou a Maçonaria francesa do século XVIII.

Escocês de origem, jacobita por vinculação política e profundamente marcado pela influência de **Fénelon** e de **Madame Guyon**, Ramsay não pertence somente à história maçônica em sentido estrito, mas a um universo mais amplo no qual misticismo, reforma moral, religião e ideal de nobreza interior ainda se encontravam ligados.

Viveu a maior parte de sua vida adulta na França e ali construiu sua reputação como homem de letras, educador e pensador religioso.

Sua trajetória ajuda a explicar o tom de sua presença na Maçonaria. Ramsay não aparece como espírito satírico, nem como polemista hostil, mas como um autor inclinado a elevar, ordenar e dignificar aquilo que tocava. Antes de se tornar nome incontornável da tradição maçônica francesa, já se movia entre círculos de alta cultura, de espiritualidade e de formação aristocrática, tendo atuado como preceptor, escritor e interlocutor em meios ligados tanto ao catolicismo francês quanto à causa jacobita.

Ramsay não foi importante somente por pertencer à Ordem, mas porque lhe deu uma linguagem mais elevada e um horizonte mais nobre.

Seu nome permanece ligado, de modo inseparável, ao célebre **discurso de 1736**, depois revisto em 1737, que se tornou um dos textos mais influentes da tradição maçônica francesa.

Mas, mais do que o texto em si, importa notar o que ele revela sobre o homem: Ramsay via a Maçonaria menos como simples associação de ofício ou sociedade de convivência e mais como escola de virtude, fraternidade, beneficência e refinamento moral.

Nele, há sempre algo de mediador entre mundos.

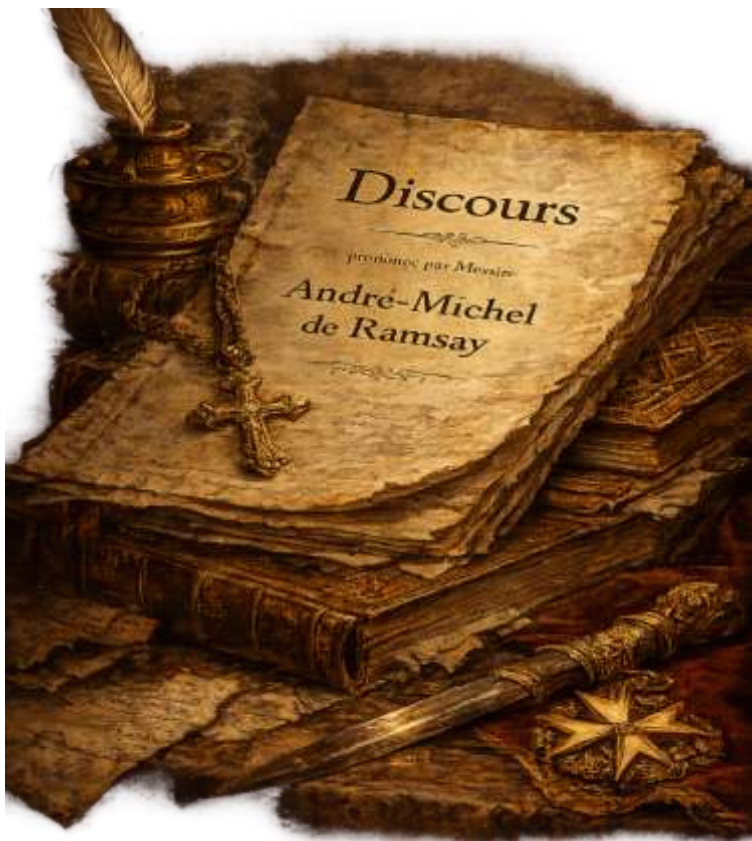
Sua formação espiritual o aproximava da interioridade religiosa; sua condição de homem de letras o levava a pensar em termos de civilização e cultura; sua sensibilidade aristocrática o inclinava a conferir à Maçonaria uma moldura de dignidade, cavalheirismo e elevação.

Por isso, sua figura se distingue tanto dos simples divulgadores de segredos quanto dos adversários declarados da Ordem.

Ramsay não procurou vulgarizar a Maçonaria nem a destruir, mas interpretá-la de modo a inseri-la numa linhagem honrosa e num ideal de aperfeiçoamento humano.

Se Pérau representa a curiosidade exterior que expõe, e Barruel a ofensiva ideológica que acusa, Ramsay ocupa quase o lugar oposto: o de quem procurou conferir à Maçonaria um sentido mais alto, compatível com a reforma do homem, a concórdia entre os Irmãos e uma certa ideia de tradição moral europeia.

Sua importância, portanto, não se resume ao fato de ter pronunciado um discurso célebre, mas ao tipo de espírito que esse discurso encarna: *um espírito de reconciliação entre iniciação, virtude, cultura e nobreza interior.*





Voltaire

VOLTAIRE

Voltaire ocupa um lugar singular na relação entre a Maçonaria e o espírito das Luzes. Diferentemente de figuras que se ligaram à Ordem por longa militância interna ou por elaboração ritual mais profunda, sua presença tem antes um valor simbólico, quase representativo, como se nele a Maçonaria francesa acolhesse, já no fim do século XVIII, uma das vozes mais célebres da inteligência europeia.

Homem de letras por excelência, polemista brilhante, espírito agudo e frequentemente combativo, Voltaire personificava a crítica ao fanatismo, a defesa da razão e a luta contra as formas de intolerância que marcavam seu tempo.

Sua trajetória intelectual o colocou no centro da vida cultural francesa, não somente como escritor de talento extraordinário, mas como símbolo vivo de uma época em que a palavra se tornava instrumento de combate, esclarecimento e prestígio.

Ao ser recebido na Loja Les Neuf Sœurs, em 1778, Voltaire já era uma figura consagrada, quase monumental, e sua entrada na Ordem não deve ser lida somente como adesão pessoal a uma instituição, mas também como encontro entre a Maçonaria e o universo ilustrado de que ele se tornara um dos principais emblemas.

Mais do que um construtor de sistemas maçônicos, Voltaire aparece como presença que confere brilho, densidade cultural e legitimidade intelectual ao espaço maçônico.

Nele, a Maçonaria não assume tanto a forma de via mística ou de arquitetura ritual, mas a de uma sociabilidade elevada, culta e afinada com o ideal de civilidade, liberdade de espírito e circulação das ideias.

Sua figura se harmoniza com um ambiente no qual a Ordem podia ser vista como lugar de convivência entre homens de pensamento, ciência, letras e sensibilidade filosófica, mais do que como mero recinto de segredo ou cerimônia.

Por isso, Voltaire se distingue tanto dos reveladores exteriores quanto dos adversários da instituição.

Ele não escreveu para expor a Maçonaria ao público, como fariam certos divulgadores, nem a combateu como força dissolvente da ordem cristã e política, como fariam os polemistas contrarrevolucionários.

Sua presença aponta em outra direção: a de uma Maçonaria capaz de dialogar com o prestígio da cultura, com o refinamento intelectual e com o ideal ilustrado de aperfeiçoamento humano.

Se Ramsay ajudou a conferir à Maçonaria francesa uma linguagem de elevação moral e nobreza espiritual, Voltaire lhe ofereceu algo diverso, mas também decisivo: a proximidade com o mundo das Luzes, com a autoridade do pensamento e com o prestígio de uma inteligência que, mesmo sem se identificar integralmente com a instituição, a envolveu numa aura de distinção filosófica e cultural.

“Il faut cultiver notre jardin.”

“É preciso cultivar o nosso jardim.”



**“Le doute n’est pas un état bien agréable,
mais la certitude est un état ridicule.”**

**“A dúvida não é um estado muito agradável,
mas a certeza é um estado ridículo.”**



Court de Gébélins

COURT DE GÉBELIN

Antoine Court de Gébelin insere-se de modo muito característico no ambiente intelectual francês do século XVIII, num ponto de encontro entre erudição, simbolismo e o crescente interesse pelas tradições antigas, elementos que marcariam profundamente determinados meios maçônicos.

Filho de um pastor protestante, formou-se em Teologia e, num primeiro momento, seguiu a tradição religiosa de sua família; com o tempo, porém, seu espírito o conduziu para além dos limites da ortodoxia.

Estabelecido em Paris, integrou-se ao círculo dos *hommes de lettres* e conquistou reputação como erudito, ainda que sua obra revele, em diversos momentos, um pensamento original e também especulativo.

O centro de sua produção intelectual está em *Le Monde Primitif analysé et comparé avec le monde moderne*, publicado em vários volumes entre 1773 e 1782.

Nessa obra, Court de Gébelin sustentava a existência de uma tradição primordial, comum a todos os povos, da qual teriam derivado as religiões, os mitos e as linguagens.

Segundo sua leitura, os símbolos antigos não eram construções arbitrárias, mas vestígios de uma ciência primeira, perdida ao longo do tempo e somente parcialmente conservada nas formas simbólicas legadas pela antiguidade.

É nesse mesmo quadro que aparece um dos aspectos mais influentes, e também mais controvertidos, de sua obra: sua interpretação do Tarô.

Foi um dos primeiros a sustentar que o Tarô não era apenas um jogo de cartas, mas um livro simbólico de raiz egípcia, depositário de vestígios de uma sabedoria primordial.

Exerceu influência decisiva na formação de toda uma tradição esotérica posterior, e é justamente nesse horizonte que se compreende sua aproximação com a Maçonaria francesa, sobretudo nos chamados altos graus, já cultivava narrativas que vinculavam a Ordem a origens antigas, como o Egito, o Oriente e antigas tradições sacerdotais.

Ao afirmar a existência de uma sabedoria primordial comum, Court de Gébelin oferecia a esse impulso um arcabouço teórico que lhe dava maior densidade intelectual e, ao mesmo tempo, sua leitura simbólica do mundo reforçava uma ideia profundamente consonante com a sensibilidade maçônica: a de que o símbolo não é mero ornamento, mas instrumento de conhecimento.

Por isso, sua obra dialoga de maneira direta com a prática ritual, na qual o símbolo não se limita a ser explicado, mas é vivido como linguagem de formação interior.

Court de Gébelin representa, assim, uma vertente particular do século XVIII: aquela que, em vez de reduzir toda a realidade à razão crítica, procurava reconciliar razão e tradição, ciência e símbolo.

Essa mesma tensão pode ser percebida em muitos meios maçônicos franceses, que, sem rejeitar o racionalismo de seu tempo, também não renunciavam ao mistério, à antiguidade simbólica e à ideia de uma herança espiritual transmitida sob formas diversas.

Sua obra ajudou a consolidar a noção de que os símbolos iniciáticos não seriam invenções modernas, mas fragmentos de uma tradição muito mais antiga, atravessando os séculos sob linguagens diferentes, e essa visão exerceu influência direta sobre o desenvolvimento dos sistemas de altos graus, sobre o fascínio pelo Egito simbólico e sobre uma corrente intelectual que desembocaria mais tarde no chamado esoterismo ocidental moderno.



JÉRÔME LALANDE

Joseph Jérôme Lefrançois de Lalande (1732–1807) foi um dos grandes astrônomos franceses do século XVIII.

Nascido em Bourg-en-Bresse e morto em Paris, formou-se inicialmente em direito, mas foi atraído muito cedo pela astronomia ao conviver com o observatório instalado no Hôtel de Cluny, em Paris.

Tornou-se discípulo de **Joseph-Nicolas Delisle** e de **Pierre Charles Le Monnier**, e sua carreira ganhou impulso ainda jovem com observações astronômicas feitas em Berlim para o estudo da paralaxe lunar.

Depois disso, ligou-se de modo duradouro à Academia de Ciências, ao Collège de France e, mais tarde, ao Observatório de Paris.

Sua obra científica foi vasta e Lalande trabalhou no aperfeiçoamento das tabelas planetárias, participou dos cálculos ligados ao retorno do cometa de Halley, publicou a ***Histoire céleste française***, com um enorme catálogo de estrelas, e escreveu também a ***Bibliographie astronomique***.

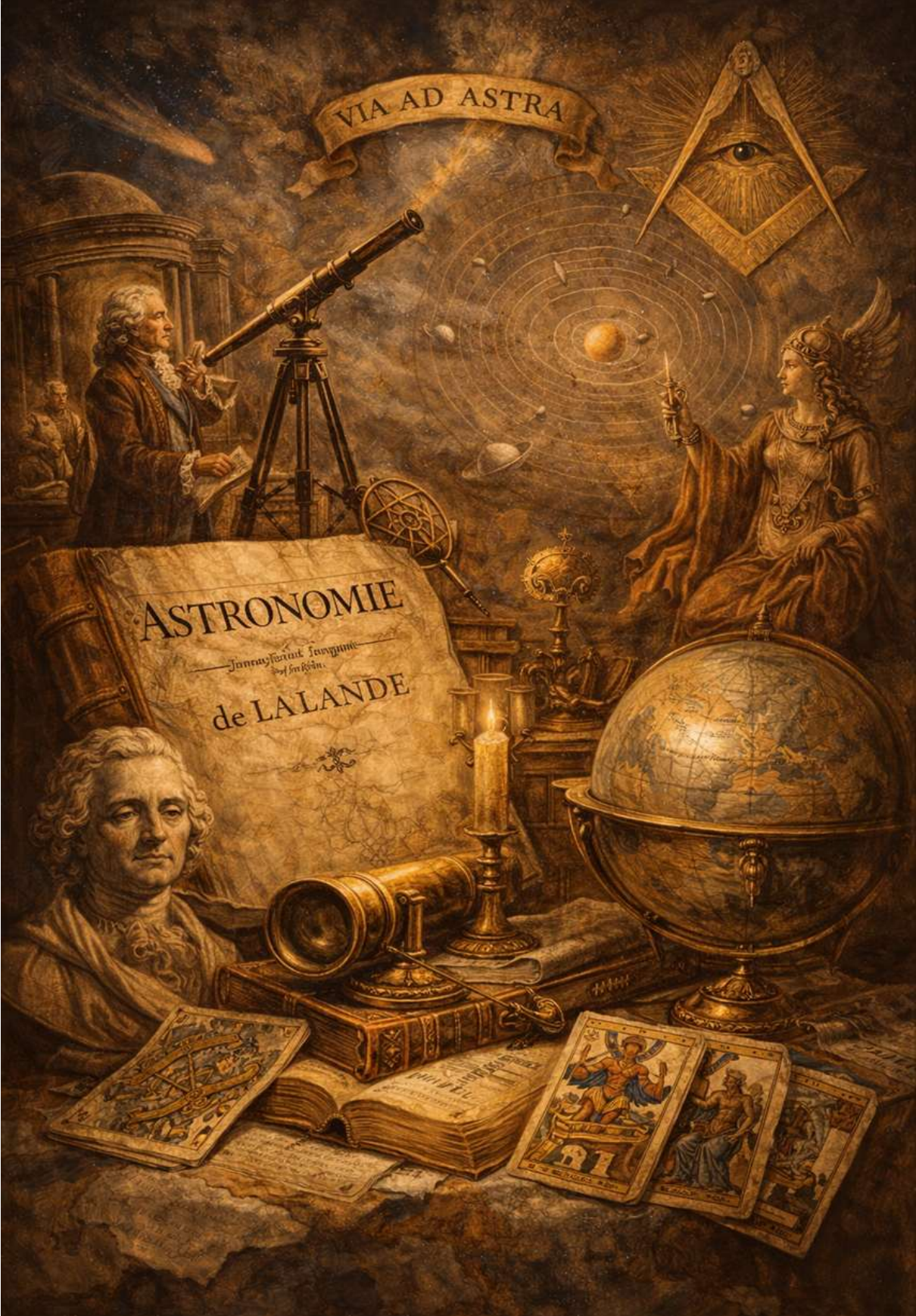
Teve ainda papel importante na difusão pública da astronomia, inclusive com obras voltadas a leitores não especialistas, como a *Astronomie des dames*, e foi um dos nomes mais influentes da astronomia francesa de seu tempo.

Lalande foi iniciado, por volta de 1769, e aparece como fundador da **Loja Les Neuf Sœurs**, em Paris, em 1776, vinculada ao **Grande Oriente de França**.

Essa Loja se tornou célebre por reunir homens de letras, ciência e cultura, e por acolher figuras como **Voltaire** e **Benjamin Franklin**.

Lalande ocupa um lugar especial na história maçônica francesa: nele, a Maçonaria se aproxima do mundo das ciências, das artes e do espírito ilustrado.

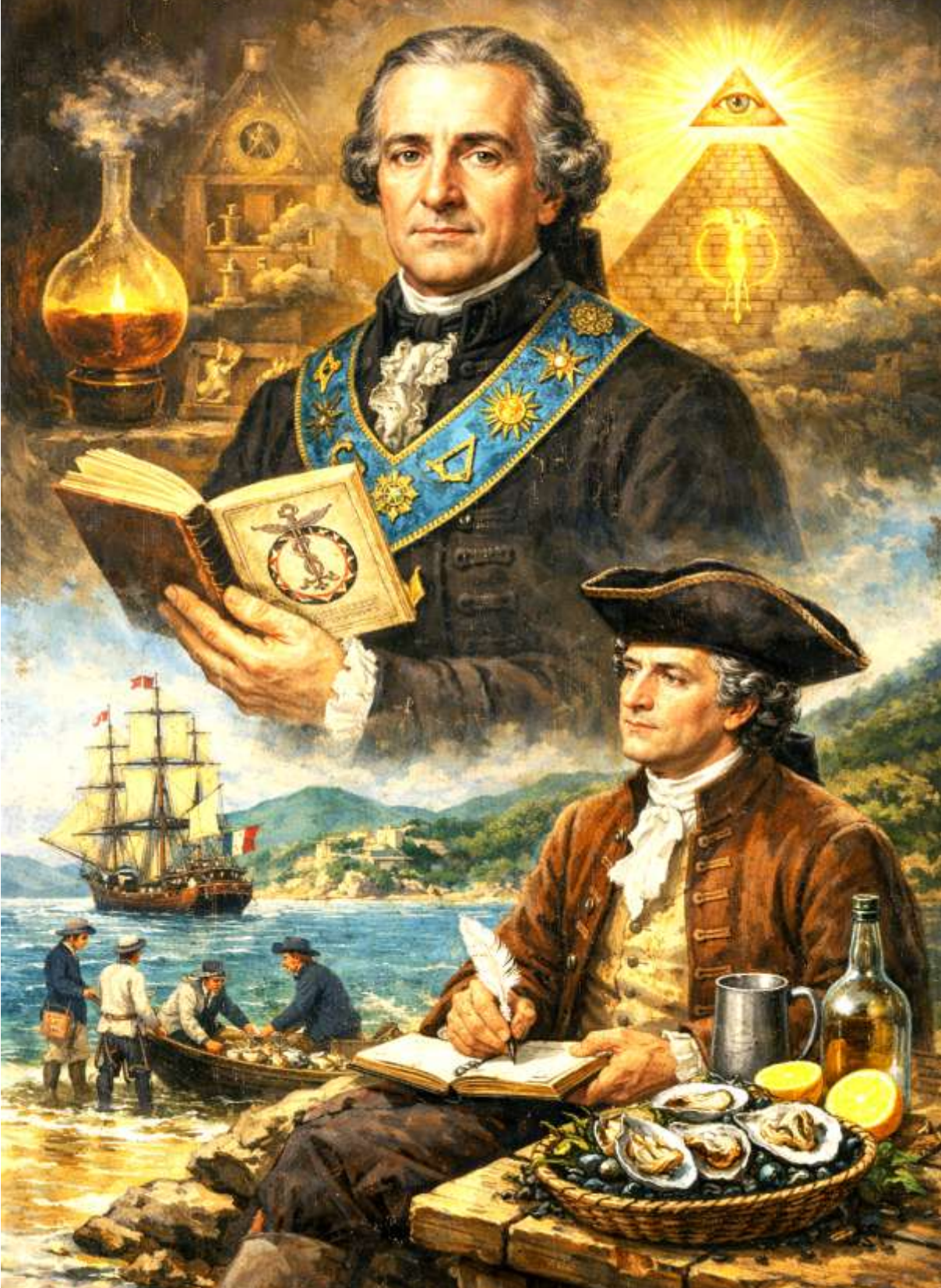
Mais do que um teórico ritual, Lalande parece representar o tipo de maçom ilustrado para quem a Ordem podia servir como espaço de sociabilidade culta, intercâmbio intelectual e prestígio das ciências. Sua importância não está tanto em ter produzido uma doutrina maçônica própria, mas em ter ajudado a ligar a Maçonaria francesa ao universo das Luzes, ao meio acadêmico e à circulação de ideias entre sábios, escritores e homens públicos.



VIA AD ASTRA

ASTRONOMIE
— Par Jean le Rond d'Alembert —
de LALANDE

Maçon, Hermetista et Pensador du Illuminisme, Français



ANTOINE-JOSEPH PERNETY

Entre os personagens que ajudam a iluminar o universo intelectual da França no qual o rito adonhiramita tomaria forma, Antoine-Joseph Pernety ocupa lugar singular.

Maçom, hermetista e pensador do *iluminismo*, Pernety não aparece como formulador direto do rito, mas como uma dessas figuras cuja obra e cuja presença ajudam a compreender o clima espiritual, simbólico e especulativo do século XVIII francês.

Beneditino, escritor e alquimista, nascido em 1716 e falecido em 1796, ele se moveu num espaço em que maçonaria, mística cristã, hermetismo, teosofia e altos graus frequentemente se tocavam, se influenciavam e, por vezes, se confundiam.

Associado ao grupo dos *Illuminés d'Avignon*, bem como a correntes de inspiração swedenborgiana e à tradição hermética, Pernety representa um tipo de erudição iniciática que não pode ser ignorado quando se busca compreender o pano de fundo de certas construções maçônicas do período.

Sua ligação a meios de feição maçônica, inclusive à *loge des Sectateurs de la Vérité* e ao círculo dos próprios *Illuminés*, reforça essa inserção num universo no qual o pensamento simbólico já não se limitava à estrutura formal das lojas, mas se expandia em direção a uma leitura mais mística, filosófica e alegórica da tradição.

Entre suas obras, destaca-se o *Dictionnaire Mytho-Hermétique*, título que por si só revela uma forma muito característica de ler o mundo, a linguagem e os símbolos: não apenas como repertório de saberes antigos, mas como campo de correspondências, chaves ocultas e significados sobrepostos.

Ainda que não se possa afirmar de modo mecânico uma dependência direta entre Pernety e a compilação de Saint-Victor, é razoável reconhecê-lo como parte do horizonte de autores e ideias a que um compilador francês do fim do século XVIII dificilmente permaneceria alheio.

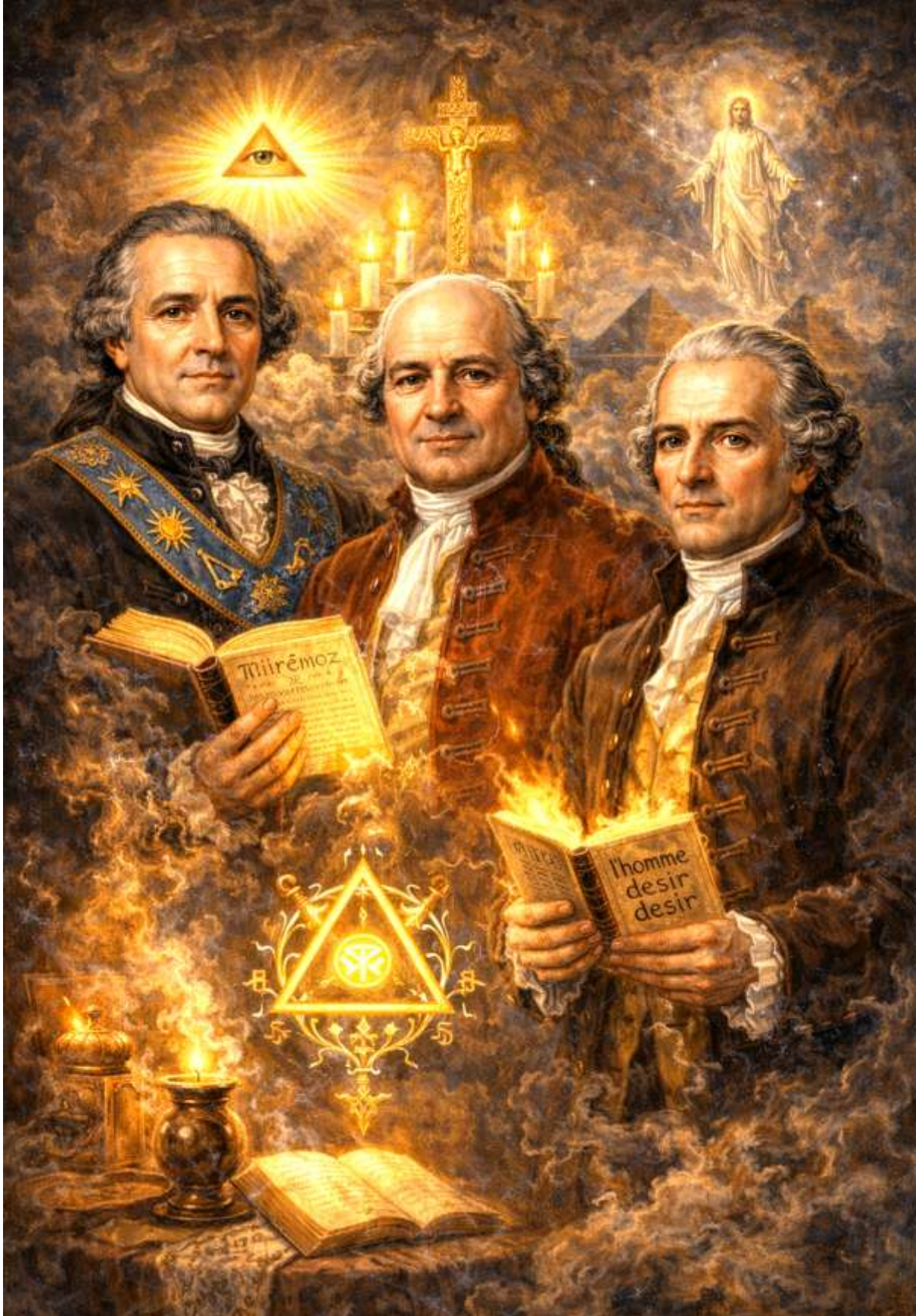
Seu nome interessa menos por uma influência documental estrita do que por testemunhar a atmosfera mental de uma França na qual o imaginário maçônico já dialogava intensamente com a alquimia, o simbolismo cristão, a exegese moral e a busca de sentidos mais elevados sob o véu das formas rituais.

Sua trajetória ganha ainda relevo próprio por sua participação na expedição de Bougainville, em 1763–1764, experiência da qual resultou o *Journal historique d'un voyage fait aux îles Malouïnes*, publicado em 1769.

A expedição, realizada em momento posterior à Guerra dos Sete Anos, não foi simples viagem marítima, mas empreendimento de reconhecimento, estabelecimento e afirmação estratégica francesa no Atlântico sul, em especial no Brasil.

Seu relato sobre Santa Catarina menciona as fortificações, o canal e os fundeadouros, mas também a vila, os habitantes, os costumes locais e os recursos da terra e do mar. E entre esses elementos há um detalhe que, para os catarinenses, possui sabor quase simbólico: *Pernety julgou as ostras da ilha superiores às da própria França*. Essa observação demonstra que seu olhar não se deteve apenas no valor estratégico do lugar, mas também na abundância e na qualidade concreta daquilo que a terra e o mar catarinenses ofereciam.

Pernety deve ser lembrado como um dos nomes que, embora não ligados diretamente à formulação final do rito adonhiramita, ajudam a compreender o universo intelectual e espiritual que tornou seu surgimento possível. Mais do que influência direta, ele representa o ambiente francês em que erudição, simbolismo, espiritualidade e imaginação iniciática se cruzavam.



Willermoz, Pasqually e Saint-Martin

Entre as correntes espirituais que marcaram a maçonaria francesa do século XVIII, poucas exerceram influência tão profunda quanto aquela formada em torno de Martines de Pasqually, Jean-Baptiste Willermoz e Louis-Claude de Saint-Martin. Mais do que três nomes isolados, eles representam três expressões complementares de um mesmo impulso: o de conduzir a iniciação para além da sociabilidade maçônica ordinária, orientando-a para a regeneração interior do homem, a reintegração do ser e uma leitura espiritual mais elevada dos símbolos, da queda e da restauração.

Martines de Pasqually ocupa, nesse conjunto, o lugar de origem doutrinária.

Figura central do misticismo maçônico francês e fundador do universo dos **Élus Coëns**, formulou uma visão profundamente marcada pela teurgia, pela cosmologia da queda e pela ideia de que o homem, afastado de seu estado primeiro, era chamado a um caminho de reintegração.

Sua obra fundamental, o *Traité de la réintégration des êtres*, redigido por volta de 1772–1773, não circulou amplamente como livro impresso em seu tempo, mas exerceu influência decisiva como corpo doutrinário e como núcleo espiritual de uma corrente que ultrapassaria largamente sua própria vida.

Em Pasqually, a maçonaria já não aparece apenas como linguagem cerimonial ou sistema de graus: ela começa a ser vista como vestígio de uma ciência sagrada e como instrumento de restauração interior.

Jean-Baptiste Willermoz foi, entre seus discípulos e continuadores, aquele que melhor soube dar forma institucional e arquitetônica a esse impulso.

Nascido em Lyon, oriundo de família burguesa e ligado ao comércio, envolveu-se muito cedo com a maçonaria e logo se destacou por uma combinação rara de zelo organizador, disciplina administrativa e busca espiritual.

Em Lyon, ajudou a estruturar corpos maçônicos e capítulos de altos graus, mas sua importância maior está em ter compreendido que a iniciação não poderia esgotar-se na proliferação ritual ou no brilho externo das dignidades.

Ao ingressar, em 1767, na ordem dos Élus Coëns, encontrou em Pasqually o horizonte doutrinário que marcaria toda a sua trajetória.

Depois da morte do mestre, coube a Willermoz conservar, reorganizar e transmitir parte essencial desse legado. Seu papel não foi o de mero guardião, mas o de reformador.

Ao entrar em contato com a Estrita Observância Templária, procurou retificá-la, depurando-lhe os excessos lendários e buscando conferir-lhe um centro mais coerente com a doutrina espiritual que abraçara.

Dessa operação nasceu o **Régime Écossais Rectifié**, formulado em Lyon em 1778 e consolidado em Wilhelmsbad em 1782. Sua maior obra, assim, não foi um livro isolado, mas uma arquitetura iniciática inteira.

Nela, Willermoz procurou conciliar forma maçônica, disciplina cavaleiresca e doutrina cristã de profundidade mística, orientando a iniciação para a retificação moral, o conhecimento simbólico e a regeneração do homem. Se outros deram à maçonaria francesa brilho social, prestígio intelectual ou abundância de sistemas, Willermoz lhe deu, em uma de suas correntes mais importantes, densidade espiritual.

Louis-Claude de Saint-Martin, por sua vez, representa a interiorização dessa mesma herança.

Discípulo de Pasqually e interlocutor próximo de Willermoz, ele levou adiante o núcleo espiritual dessa tradição, mas o fez deslocando o centro de gravidade da via teúrgica para uma linguagem mais contemplativa, interior e propriamente mística.

Com Saint-Martin, o caminho já não se acentua tanto na operação ritual quanto na transformação do homem interior.

Suas obras, entre elas *Des erreurs et de la vérité* (1775), *Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l'homme et l'Univers* (1782), *L'homme de désir* (1790) e *Le ministère de l'homme-esprit* (1802), exprimem essa passagem de uma doutrina operativa para uma metafísica espiritual da alma, do desejo de Deus e da restauração do ser.

Juntos, Pasqually, Willermoz e Saint-Martin formam uma das mais altas expressões do misticismo francês ligado à maçonaria. Em Pasqually, vê-se a fonte doutrinária; em Willermoz, a organização iniciática e a reforma dos sistemas; em Saint-Martin, a interiorização contemplativa dessa mesma tradição.

São, portanto, não apenas personagens de uma corrente particular, mas testemunhas de um momento em que a maçonaria francesa procurou tornar-se mais do que um espaço de sociabilidade ilustrada ou de invenção de altos graus: procurou tornar-se via de retificação, de conhecimento simbólico e de reintegração espiritual do homem.

YHVH



HE HOLY CITY

TRÈS PUISSANT SOUVERAIN GRAND MAÎTRE



ORDRE DES CHEVALIERS BIENFAISANTS DE LA CITE SAINTE

WILLERMOZISM:
RECONCILIATION
ET REINTÉGRATION

RITE
ÉCOSSAIS
RECTIFIÉ

VIA FREEMASONRY,

VIA MARTINISM





LE BARON DE TSCHOUUDY

O BARÃO DE TSCHUDY

O Nome Théodore Henri de Tschudi atravessa o século XVIII como uma figura típica daquele momento em que a Maçonaria europeia buscava organizar a própria linguagem, ao mesmo tempo em que se via cercada por disputas de autoridade e uma sede crescente por sistemas de Altos Graus que prometiam, mais do que uma moral social, uma pedagogia de transformação interior.

Os dados mais firmes sobre sua identidade e circulação intelectual estão preservados em registros de autoridade da Bibliothèque nationale de France (BnF), que o situam como conselheiro ligado ao Parlamento de Metz, associado ao pseudônimo Chevalier de Lussy, e também como alguém que, em fases de sua vida, esteve na Rússia em funções incomuns para um jurista francês, com passagem pela vida teatral e por cargos ligados à corte, sugerindo uma biografia marcada por deslocamentos e adaptações, sempre sob a pressão das circunstâncias e da própria ousadia de escrever.

A cronologia aceita-o nascido em Metz em 21 de agosto de 1727 e falecido em Paris em 28 de maio de 1769, e isso importa não como detalhe biográfico, mas como eixo para a discussão que mais divide os autores, porque é justamente a sequência de datas que define o que pode ser atribuído a ele e o que pertence a outra mão.

Entre os elementos que se repetem com consistência nas fontes, aparece sua atuação maçônica em Metz, seus deslocamentos pela Itália sob o nome de Lussy, e sobretudo o episódio em que publica, a partir da Haia, um panfleto em resposta à bula de Bento XIV que condenava a Maçonaria, gesto que revela tanto sua inclinação polêmica quanto o ambiente hostil onde se produzia literatura maçônica naquele tempo.

Sua obra mais conhecida, *L'Étoile Flamboyante*, publicada em 1766, é um ponto de observação privilegiado para compreender a natureza de sua influência, porque ali ele não escreve um rito Adonhiramita, nem pretende codificar Adoniram como personagem central, mas constrói uma arquitetura simbólica própria, com discursos, catecismos e reflexões que dialogam com a cultura dos Altos Graus franceses e com a linguagem hermética que circulava nas Lojas e capítulos do período.

A existência e catalogação dessa obra em repositórios patrimoniais franceses, bem como sua preservação em bibliotecas digitais, confirma que não se trata de atribuição tardia ou rumor interno, mas de um livro efetivamente impresso e amplamente difundido, e isso ajuda a entender por que tantos autores brasileiros e portugueses o percebem como uma espécie de precursor indireto, alguém que não funda o Adonhiramita, mas participa da atmosfera intelectual que o tornaria possível.

É justamente quando se passa do tema da influência geral para a questão específica do Rito Adonhiramita que o debate se torna mais sensível e, ao mesmo tempo, mais simples de resolver quando se aceita a disciplina do documento.

A obra que cristaliza o sistema Adonhiramita no fim do século XVIII é o *Recueil précieux de la maçonnerie adonhiramite*, e os catálogos e edições digitalizadas situam sua publicação na década de 1780.

Como Tschoudy faleceu em 1769, ele não pode ser autor direto de um livro publicado mais de uma década depois, a menos que se demonstrasse uma cadeia documental de manuscritos, cessão editorial ou prova material de autoria anterior, e esse é justamente o ponto onde as narrativas se dividem, ao haver quem afirme uma participação de Tschoudy como reformador de materiais anteriores, e há quem negue qualquer vínculo, mas no espaço público consultável a ligação direta permanece frágil, sustentada mais por tradições internas e por repetições bibliográficas do século XIX do que por provas primárias facilmente verificáveis.

A raiz mais visível do erro moderno, repetido com grande eficiência no mundo de língua portuguesa, costuma ser atribuída a Jean-Marie Ragon e à sua *Orthodoxie maçonnique*.

A obra de meados do século XIX que circulou como síntese erudita, mas que, segundo diversos estudos e textos críticos, cometeu a dupla confusão de atribuir a Tschoudy a Compilação preciosa Adonhiramita e ainda de inflar o número de graus do sistema.

O erro era tentador porque o próprio século XVIII francês produziu uma proliferação de graus, variações e traduções, onde as fronteiras entre rituais nem sempre estavam estabilizadas.

Existe uma trilha de fontes modernas que apontam essa atribuição equivocada como uma das origens do mito autoral, e também existe uma trilha institucional Adonhiramita que, em sentido oposto, afirma que Tschoudy não teve relação alguma.

A negação pode ser, em parte, uma reação justa ao erro de autoria, onde isso elimina a possibilidade de influências indiretas, aquelas que pertencem ao ambiente e não a uma assinatura.

O Barão de Tschoudy não estruturou ou escreveu o Rito Adonhiramita codificado no Recueil, mas ele influenciou o mundo de Altos Graus franceses do qual o Adonhiramita se alimentou.

Tschoudy surge como uma figura a quem se vinculou, em seu próprio século, um certo ofício de redação ritualística entre corpos de Altos Graus e, sobretudo, a autoria de um livro capaz de marcar a imaginação maçônica continental, ajudando a estabilizar uma forma de pensar símbolos, hierarquias internas e percursos de aperfeiçoamento, de tal modo que mais tarde alguns ecos de vocabulário e sensibilidade podem parecer familiares ao leitor Adonhiramita não como herança recebida por transmissão direta, mas como parentesco cultural nascido do mesmo clima intelectual.

A medida mais Adonhiramita de ler sobre Tschoudy não é associá-lo como dono de um rito, mas como sinal de que, na Maçonaria, ideias atravessam nomes e se tornam herança coletiva.

Devemos sempre, nesses casos, distinguir o que os documentos sustentam do que a imaginação deseja sustentar, preservando entre ambos a dignidade de uma busca que não se reduz à verdade incontestável, mas na antiga máxima da maçonaria: a *Livre Investigação da Verdade*.

Durante muito tempo, essa frase me pareceu destituída de sentido, mas hoje entendo que ela não representa uma dúvida, e sim uma maneira distinta de buscar a origem do conhecimento.



JEAN-BAPTISTE THOMAS PIRLET

Pirlet é uma dessas figuras nas quais a pergunta sobre influência depende menos de opinião e mais do recorte que se adota, porque quando se fala em influência direta sobre o Rito Adonhiramita no sentido de ter redigido rituais, fixado graus ou organizado a Compilação que se tornaria canônica, o que existe de verificável em fontes públicas mais independentes é escasso.

Quando se fala em influência de ambiente, de redes e de instituições de Altos Graus que alimentaram a França do século XVIII, aí Pirlet surge com nitidez, sempre associado a organismos que competiram pela governança do chamado escocismo francês, e que acabaram por fornecer matéria ritual e administrativa para muitos sistemas posteriores, inclusive aqueles que, em algum momento, foram lidos como Adonhiramitas por afinidade ou por apropriação de graus semelhantes.

Pirlet aparece como um alfaiate de Paris ligado à maçonaria, em 1762, de um corpo denominado *Conselho dos Cavaleiros do Oriente*, constituído em oposição ao Conselho dos Imperadores do Oriente e do Ocidente, e esta descrição não é um elogio nem uma condenação, mas um dado estrutural, porque ela o coloca no centro de uma cisão real entre poderes de Altos Graus.

Essa disputa atravessou a década de 1760 e ajuda a explicar por que certos autores o tratam como agente de reorganização e outros o enxergam como parte do conflito que fragmentou a cena francesa.

Também se encontra, em textos históricos de circulação francesa, a atribuição a Pirlet da criação, em 1758, do *Conselho dos Imperadores do Oriente e do Ocidente*, apresentado como uma espécie de Grande e Soberana Loja escocesa de Altos Graus, e ainda que parte dessa literatura seja de caráter compilatório e nem sempre crítica, ela converge no essencial ao situá-lo como organizador de um dos polos do chamado sistema de perfeição e de seus desdobramentos.

Quando se passa, porém, da influência sobre o escocismo francês para a pergunta específica sobre o Rito Adonhiramita, o quadro muda, porque as afirmações de que Pirlet teria participado de uma primeira adaptação do Rito ao filosofismo, ao lado do Barão de Tschoudy, aparecem com clareza sobretudo em páginas institucionais e textos de divulgação diretamente ligados ao universo Adonhiramita;

Pirlet é apresentado como influente e até ativo no processo que teria precedido a compilação de Saint Victor.

Pirlet aparece fortemente ligado a conselhos rivais de Altos Graus, mas não aparece de modo igualmente explícito como redator ou codificador de um rito.

Pirlet é considerado influente para o universo que gerou ritos de Altos Graus na França, com papel reconhecível na disputa e na organização de Conselhos como o dos Imperadores e o dos Cavaleiros do Oriente.

Não há comprovação de que ele influenciou ou contribuiu para a estruturação do Rito Adonhiramita, aparece sobretudo em autores e instituições do próprio campo Adonhiramita moderno, que o colocam como participante de uma etapa de reforma anterior à compilação publicada por Saint Victor.

Dessa forma, é possível que ele tenha trabalhado na estruturação do Rito e em seu desenvolvimento, mas talvez sem a intenção de fazê-lo formalmente, somente melhorando e contribuindo para a otimização do Ofício, da Maçonaria, do Simbolismo Francês;

EUGÈNE CAZENAVE



RITUEL
ADONHIRAMITE
—
1739-1811



EUGÈNE CAZENAVE

Foi um pensador francês do século XIX ligado a círculos simbólicos e iniciáticos que buscavam reconciliar razão, tradição e espiritualidade em uma época atravessada por rupturas profundas, quando antigos referenciais se fragilizavam e novas formas de pensamento ainda buscavam maturação.

Sua presença não se impõe por meio de um sistema fechado ou de uma escola formalmente constituída, mas se manifesta como uma meditação contínua sobre o sentido da Obra humana e sobre o lugar do Irmão em um mundo em transformação, no qual a fidelidade interior se tornava mais decisiva do que a adesão exterior a formas já esvaziadas de sentido.

Cazenave compreendia a Maçonaria como linguagem viva, capaz de atravessar os séculos sem se cristalizar, desde que permanecesse enraizada no trabalho interior e na responsabilidade ética de quem a prática.

Para ele, a Loja não era primordialmente um cenário ritual nem um conjunto de operações transmissíveis por repetição, mas um espelho da consciência, onde cada gesto, cada palavra e cada silêncio revelam o grau de alinhamento entre pensamento, ação e retidão.

Em seus escritos, o símbolo jamais aparece como ornamento ou erudição decorativa, mas como instrumento de depuração, exigindo do Irmão uma escuta atenta e uma disposição constante para ser trabalhado pelo que contempla.

É nesse horizonte que sua influência sobre o Rito Adonhiramita pode ser afirmada, não como autoria ritual ou codificação formal, mas como orientação de leitura e aprofundamento.

O Rito, historicamente estruturado na Maçonaria francesa a partir do final do século XVIII, oferece uma pedagogia marcada pela fidelidade à Obra mesmo na ausência do Mestre visível, e essa ênfase encontra ressonância direta no pensamento de Cazenave, que via na continuidade silenciosa do trabalho o verdadeiro critério de maturidade iniciática.

Adonhiram, enquanto figura simbólica, deixa de ser somente personagem da tradição para tornar-se princípio interior, aquele que sustenta a construção quando a ordem externa vacila e quando o reconhecimento não acompanha o esforço.

A contribuição de Cazenave ao espírito Adonhiramita reside justamente nesse deslocamento do eixo da iniciação, da exterioridade para a interioridade, da multiplicação de atos para a consumação do sentido.

Sua leitura favoreceu uma compreensão mais contemplativa do Rito, na qual a Obra não se realiza pela intensidade do fazer, mas pela coerência entre consciência e vida, e onde a verdadeira transmissão acontece menos por instrução direta e mais por exemplo silencioso.

Assim, ao reconhecer Eugène Cazenave como uma grande influência do Rito Adonhiramita, afirma-se não somente um vínculo histórico interpretativo, mas sobretudo uma afinidade profunda de espírito, na qual a Maçonaria é entendida como caminho de depuração contínua, e a Loja como lugar sagrado onde o Irmão aprende, pouco a pouco, a permanecer fiel ao que constrói mesmo quando ninguém o observa.

**A tradição não vive no símbolo por si,
mas no homem que, ao reconhecê-lo,
desperta para a obra interior que
sempre o esperava.**

OUTRAS PERSONALIDADES

Se esse primeiro movimento revela homens que deram forma, linguagem e densidade simbólica ao Rito Adonhiramita no século XVIII, em um tempo ainda marcado pela criação, pela experimentação e pela elaboração viva dos sistemas iniciáticos, o que se segue não é uma ruptura, mas um deslocamento silencioso de função, como se a mesma obra, antes construída na intensidade da experiência, passasse agora a exigir conservação, ordenação e memória para não se perder na dispersão dos tempos.

Aqueles que vieram depois já não estavam diante do vazio a ser preenchido, mas de um legado a ser compreendido, organizado e transmitido, e é nesse ponto que a Maçonaria francesa do início do século XIX revela uma nova etapa de sua própria maturidade, na qual o impulso criador cede espaço, ao menos em parte, ao esforço de sistematização.

Se os primeiros deram forma ao rito, os seguintes buscaram dar forma à sua linguagem, como se reconhecessem que toda tradição, para permanecer viva, precisa também aprender a se explicar sem se reduzir; é nesse contexto que se compreende o surgimento dos repertórios, vocabulários e dicionários maçônicos, nos quais a experiência acumulada ao longo do século anterior começa a ser reunida em palavras.

Nessa passagem, o símbolo deixa de ser somente vivido para tornar-se também pensado, organizado e transmitido, não para perder sua profundidade, mas para atravessar o tempo sem se dissolver na dispersão das interpretações.

Assim, a obra daqueles que deram forma ao universo Adonhiramita encontra continuidade naqueles que, em outro momento histórico, procuraram preservar, ordenar e tornar inteligível o que havia sido construído, convertendo experiência em linguagem e herança em memória.

No fim, permanece a evidência discreta de que não é o Rito que age, mas os homens, e que a questão decisiva, mais do que o que foi feito, é o que fará cada Maçom com o que recebeu.

Quando se consultam repertórios franceses do início do século XIX, especialmente aqueles produzidos entre aproximadamente 1800 e 1835, como o *Vocabulaire des francs-maçons* associado a *Jean-Louis Laurens* e o *Dictionnaire maçonnique* de *Charles François Nicolas Quentin*, entre vários outros compêndios da época, percebe-se uma Maçonaria que já não se apresenta somente como prática ritual vivida em Loja, mas que começa a se reconhecer também como tradição literária, buscando fixar conceitos, ordenar referências e estabilizar significados em meio a um cenário de intensa transformação intelectual e social.

Jean-Louis Laurens, situado na transição entre o final do século XVIII e as primeiras décadas do XIX, insere-se nesse primeiro movimento de organização da linguagem maçônica, quando a França, ainda sob o impacto das rupturas revolucionárias, procura reconstruir seus códigos simbólicos e culturais.

Seu trabalho, associado a vocabulários e compilações, reflete uma Maçonaria que busca tornar inteligível sua própria linguagem, reunindo termos dispersos e oferecendo ao leitor uma estrutura inicial de compreensão, ainda marcada por certa fluidez e diversidade de interpretações.

Poucas décadas depois, *Charles François Nicolas Quentin*, ativo sobretudo nas décadas de 1820 e 1830, representa um momento mais amadurecido desse processo, no qual a Maçonaria já se percebe como agente moral e social inserido em seu tempo.

Seu *Dictionnaire maçonnique* e seus diversos escritos revelam não somente uma tentativa de definir termos, mas de associá-los a valores como filantropia, liberdade e aperfeiçoamento humano, refletindo o espírito de uma França pós-revolucionária que busca conciliar tradição iniciática com responsabilidade pública.

Em Quentin, a linguagem já não é somente organizada, mas também orientada por uma intenção ética e pedagógica mais evidente.

Avançando para o final do século XIX e início do século XX, a figura de *Gustave Bord* introduz uma mudança de perspectiva significativa, pois sua obra não se dedica à definição interna da linguagem simbólica, mas à reconstrução histórica da Maçonaria como fenômeno social.

Em *La Franc-Maçonnerie en France, des origines à 1815*, Bord olha para o passado com o método do historiador, reunindo documentos, registros e evidências para situar a Maçonaria nas grandes transformações políticas e culturais da França.

Esses repertórios não apontam uma origem única, mas mostram que a Maçonaria também se constrói como linguagem, memória e interpretação.

Cada autor a descreve a partir de seu próprio tempo, de modo que tais obras devem ser lidas como testemunhos situados, e não como definições finais.

A tradição segue em movimento, enquanto o texto fixa somente uma etapa desse caminho e convida o leitor a prosseguir na busca de sentido.





HERMES TRISMEGISTO

Alguns nomes podemos traçar uma linha direta com a formação do Rito Adonhiramita e outros que influenciaram na França a sua formação, mas há um personagem que viveu 5780 anos antes de que o rito Adonhiramita surgisse, e mesmo assim, muito do rito vem dele; estou falando daquele a quem nos referimos quando falamos do ano da Verdadeira Luz, o surgimento do Deus Egípcio Thot, que trouxe o conhecimento, ou seja, a escrita e a geometria, e a entregou aos homens, ele é mais conhecido por seu nome grego: Hermes Trismegisto, ou seja, Hermes Três Vezes Grande.

Hermes Trismegisto é, antes de tudo, um nome que funciona como ponte, e o que ele liga não são somente culturas, mas modos de perceber a realidade, porque sob esse título se encontra uma figura sincrética surgida no mundo helenístico, na confluência entre a herança grega e a herança egípcia, onde Hermes, mensageiro e senhor das passagens, encontra Thoth, escriba divino e guardião da medida e da escrita, formando um arquétipo de inteligência mediadora, capaz de traduzir entre céu e terra, entre linguagem e silêncio, entre o visível e o invisível.

A própria atribuição tradicional do Corpus Hermeticum a Hermes Trismegisto já revela esse caráter de síntese, pois os tratados se apresentam como discursos de revelação filosófica e espiritual.

Sua autoria histórica, porém, não é a de um sábio único de eras remotas, e sim a de autores diversos, ligados ao ambiente cultural do Egito romanizado, escrevendo em grego, dialogando com platonismo, estoicismo, religiosidade egípcia tardia e experiências de gnose, o que situa esse conjunto em um tempo que, para o olhar iniciático, é particularmente interessante, já que é precisamente nos períodos de mistura que certas linguagens simbólicas ganham maior potência, porque precisam falar a públicos múltiplos sem perder um eixo interior.

Quando se fala em Hermetismo, convém distinguir com serenidade aquilo que é documento e aquilo que é construção de aura, sem isso empobrecer o mistério, pois o mistério verdadeiro não depende de falsificar datas, ele se sustenta na força de uma ideia que atravessa séculos.

O Corpus Hermeticum, em especial, é uma coleção de tratados, tradicionalmente contados como dezessete, que circulou como corpo textual atribuído a Hermes Trismegisto que foi lido, durante muito tempo, como eco de uma sabedoria antiquíssima, quase pré-mosaica, capaz de oferecer ao Ocidente uma teologia filosófica anterior ao cristianismo e, por isso, apta a funcionar como fundamento universal.

O coração dessa literatura é uma visão de realidade na qual o cosmos é inteligível porque participa de um princípio da mente.

O homem consegue conhecer porque possui, em si, uma centelha dessa mesma inteligência, frequentemente expressa pela noção de *Nous*, um intelecto ou mente superior que não se confunde com raciocínio comum, mas que opera como luz interior, discernimento, capacidade de ver o real por dentro.

Em alguns tratados, essa visão assume forma de narrativa revelatória, como no *Poimandres*, onde o ensinamento é transmitido como iniciação pela palavra, mostrando que o conhecimento não é simples acumulação, mas transformação do sujeito que conhece, e por isso o Hermetismo trabalha com imagens de regeneração, nascimento segundo o espírito, purificação, recolhimento da alma e recondução ao seu princípio.

Ao mesmo tempo, esse caminho não é apresentado como fuga do mundo, mas como leitura do mundo, pois o cosmos é visto como tecido vivo de correspondências, e a natureza, longe de ser máquina indiferente, torna-se livro de sinais, onde o alto e o baixo se espelham, não como fórmula automática, mas como convite a perceber proporção, harmonia e causalidades sutis.

É também nesse amplo guarda-chuva hermético que se inscreve a tradição da *Tábua de Esmeralda*, texto breve, denso e deliberadamente enigmático, associado a Hermes Trismegisto.

O valor da Tábua está menos em uma literalidade histórica do que na sua capacidade de condensar um princípio de operação, o de que há uma continuidade entre planos, e que a arte de transformar matéria e espírito depende de compreender essa continuidade, razão pela qual suas frases foram lidas como chave de laboratório e como chave de alma, alimentando desde interpretações técnicas da alquimia até leituras psicológicas modernas.

O impacto de Hermes Trismegisto na história intelectual do Ocidente cresce enormemente no Renascimento, quando o Corpus Hermeticum é redescoberto e traduzido para o latim por Marsilio Ficino, a pedido de Cosimo de' Medici, em um gesto que é ao mesmo tempo filológico e simbólico, porque a tradução renascentista não foi percebida como simples resgate de textos antigos, mas como retorno de uma sabedoria primordial capaz de reconciliar filosofia, religião e ciência em uma única visão de mundo.

A ideia de uma teologia antiga e universal encontrou no Hermetismo um de seus pilares, e a partir daí Hermes Trismegisto tornou-se figura de autoridade para pensadores que buscavam integrar platonismo, cabala cristã, magia natural e alquimia, criando um imaginário no qual o homem aparece como intermediário entre mundos, capaz de conhecer e operar, capaz de contemplar e agir.

A aproximação entre Hermes Trismegisto e o Rito Adonhiramita se torna mais verdadeira quando deixa de buscar uma filiação documental rígida e reconhece uma continuidade por ressonância, já que o Adonhiramita amadurece num ambiente francês permeado por hermetismo, alquimia filosófica e rosacruzianismo, onde o lugar sagrado é compreendido como instrumento de correspondências e método de alinhamento do homem com uma ordem maior.

Hermes surge então como arquétipo do mediador que ensina porque o rito valoriza forma, medida, orientação, palavra regulada e gesto consciente, pois no Hermetismo conhecimento é revelação com disciplina entendida como técnica de transformação interior.

O Adonhiramita se apresenta como escola de analogias vividas, onde o homem é microcosmo e o universo um texto a ser lido com precisão, e sua promessa não é acumular segredos, mas refinar o ser até que ele reconheça em si o ritmo que sustenta o mundo e aja sem trair esse compasso.



SÃO JOÃO DE JERUSALÉM

Quando, na abertura dos trabalhos, a Loja se reconhece sob a invocação de São João de Jerusalém, não se trata de fórmula devocional, nem de resquício confessional preservado por inércia histórica, mas da afirmação consciente de um eixo simbólico profundo, no qual tempo, luz, terra e consciência humana se entrelaçam numa mesma arquitetura de sentido.

O Rito Adonhiramita, fiel à sua vocação de síntese iniciática, conserva nessa invocação uma das chaves mais densas de sua filosofia, pois nela convergem ambos os São Joões, o Batista e o Evangelista, não como personagens isolados, mas como polos complementares de um mesmo mistério solar e humano.

Nos primórdios da Maçonaria simbólica, a referência predominante foi São João Batista, associado ao limiar, à preparação e ao chamado à transformação.

Batista é aquele que permanece no deserto, figura que fala antes da cidade, antes da ordem estabelecida, convocando o homem a um retorno interior.

Sua festa, celebrada no solstício de verão, marca o momento em que a luz atinge seu ápice visível e, a partir daí, começa lentamente a declinar.

Esse movimento não é queda, mas ensinamento, ao recordar que toda plenitude exterior carrega em si o germe da interiorização.

O Batista, nesse sentido, é o guardião da porta, aquele que anuncia, mas não permanece, aquele que prepara o caminho e depois se retira, ensinando que a verdadeira obra começa quando o ego aprende a diminuir.

Com o amadurecimento da linguagem simbólica da Maçonaria, especialmente em solo francês e particularmente no ambiente Adonhiramita, tornou-se necessário integrar o outro polo joanino, São João Evangelista, cuja festa se situa no solstício de inverno, quando a luz exterior é mínima e o mundo parece recolhido.

O Evangelista não clama no deserto, ele contempla no silêncio. Sua palavra não convoca à ruptura, mas à compreensão profunda do Verbo, do Logos que estava no princípio e que ilumina todo Maçom que vem ao mundo.

Se o Batista aponta para a água e para a purificação, o Evangelista aponta para a luz interior que não se apaga, mesmo quando o mundo parece escuro. Juntos, eles formam uma cruz temporal perfeita, um eixo solar que estrutura o ano, o rito e a vida do Irmão.

É nesse ponto que o título São João de Jerusalém ganha sua verdadeira espessura simbólica. Jerusalém não é aqui somente cidade histórica, nem referência geográfica ligada a narrativas bíblicas, mas imagem arquetípica do centro, do lugar onde céu e terra se tocam, onde o humano e o divino dialogam.

Jerusalém é a cidade do eixo, o ponto de convergência, aquilo que as tradições chamaram de *axis mundi*.

Ao invocar São João de Jerusalém, o Rito Adonhiramita não escolhe entre Batista ou Evangelista, mas os reúne num mesmo horizonte, afirmando que o caminho iniciático exige tanto preparação quanto contemplação, tanto purificação quanto compreensão, tanto voz quanto silêncio.

Há ainda um terceiro nome, menos lembrado, mas historicamente existente, é João, o Esmoler, patriarca de Alexandria no século VII, que em algumas tradições orientais e latinas foi associado a Jerusalém não por jurisdição direta, mas por sua atuação em favor dos peregrinos e dos necessitados ligados à Terra Santa.

Sua santidade se constrói no gesto concreto, na administração justa e na caridade silenciosa, o que fez com que, em certos ambientes, seu nome fosse deslocado simbolicamente para Jerusalém como síntese do cuidado com a obra coletiva.

Assim, ao dizer São João de Jerusalém, não se aponta necessariamente para um único Santo fechado em definições rígidas, mas para um campo simbólico onde preparação, testemunho e serviço se encontram.

O nome funciona como um selo tradicional que une história e significado, convidando quem o pronuncia a refletir sobre qual João está sendo evocado, e sobretudo sobre qual dimensão da caminhada espiritual se deseja iluminar naquele momento.

Essa síntese é profundamente coerente com a visão Adonhiramita do homem como microcosmo.

Assim como o ano solar se estrutura entre dois solstícios, a vida interior do Irmão também oscila entre momentos de expansão e recolhimento, de ação e interiorização.

O Batista corresponde ao tempo em que o homem é chamado a agir, a cortar excessos, a ordenar a matéria de sua vida, enquanto o Evangelista corresponde ao tempo em que o homem é chamado a compreender, a integrar, a dar sentido ao que foi vivido, ainda recorre ao Esmoler e a empreender em sua vida a caridade silenciosa.

No Templo Adonhiramita, essa presença dos Joões se manifesta silenciosamente, mas constantemente.

A própria orientação do espaço, a circulação ritual, a alternância entre luz e sombra, tudo remete a esse ensino solar que não depende de explicação verbal para operar.

O Templo trabalha sempre com essa dualidade, mas também ao mesmo tempo com uma trindade, pois mesmo o que é duplo tem um terceiro estado, entre a luz total e a escuridão total está a luz do dia e da noite, que ilumina o homem na terra e da mesma forma entre o bem absoluto e o mal absoluto, caminham os maçons Adonhiramitas que lutam diariamente para serem melhores.

A Loja, ao trabalhar sob São João de Jerusalém, afirma que não se submete a um tempo linear e utilitário, mas a um tempo sagrado, cíclico, no qual cada etapa prepara a seguinte.

O Irmão aprende, assim, que não deve forçar seus processos interiores, mas respeitar ritmos, compreender estações da alma, aceitar períodos de silêncio sem abandonar a fidelidade à obra.

Na Jornada Alquímica, São João Batista se alinha à **nigredo e à purificação inicial**, ao rompimento com o estado anterior, enquanto o Evangelista se aproxima da **albedo e da rubedo interior**, quando a matéria já trabalhada começa a revelar sentido e unidade.

A Jerusalém simbólica é, nesse contexto, o resultado da obra, não como fim estático, mas como centro consciente a partir do qual o Irmão passa a agir no mundo.

Não é por acaso que tantas tradições falam de uma Jerusalém celeste, pois ela não se constrói com pedras exteriores, mas com consciência integrada.

Na Cabalá, essa visão encontra eco na ideia de equilíbrio entre as colunas e na centralidade de Tiferet, onde rigor e misericórdia se harmonizam.

O Batista pode ser associado à força que separa, que corta, que exige, enquanto o Evangelista se aproxima da força que integra, que ilumina e que reconcilia.

Jerusalém, mais uma vez, não é um lugar, mas um estado de consciência no qual essas forças deixam de se opor e cooperam.

O Rito Adonhiramita, ao adotar São João de Jerusalém como padroeiro simbólico, afirma sua vocação de equilíbrio e sua recusa tanto do excesso ascético quanto da dispersão vazia.

No campo martinista, essa dupla joanina pode ser lida como expressão do caminho de reintegração.

O Batista representa o reconhecimento do afastamento e a necessidade de retorno, enquanto o Evangelista indica a possibilidade concreta dessa reintegração pela interiorização do Verbo, e assim o Adonhiramita não é chamado a negar o mundo, mas a habitá-lo a partir de um centro reencontrado, onde Jerusalém se torna imagem do homem reconciliado consigo, com o mundo e com o princípio que o sustenta.

Há também uma dimensão histórica e cavaleiresca que merece ser considerada, pois o título São João de Jerusalém dialoga com a memória das ordens hospitalárias medievais, nas quais Jerusalém figurava como cume da peregrinação espiritual, reforçando a ideia de caminho, travessia e serviço, e por isso o Irmão Adonhiramita peregrina com disciplina interior e retidão de conduta, fazendo da vida cotidiana seu campo de prova.

Quando a Loja se abre sob São João de Jerusalém, ela sugere em silêncio que seus trabalhos pertencem a um horizonte maior do que o imediato, lembrando que o rito não é fim em si, mas instrumento de alinhamento com leis solares, terrestres e humanas, chamando o homem a reconhecer seus ciclos e a edificar, pouco a pouco, sua Jerusalém interior como centro vivo de onde a luz possa irradiar sem violência.



SÃO JOÃO BATISTA

Os primeiros cavaleiros que se estabeleceram em Jerusalém colocaram-se sob a proteção de São João Batista não como gesto devocional ingênuo, mas como reconhecimento de uma linhagem espiritual que antecede a própria instituição cavaleiresca e que se dispõe como eixo simbólico da obra interior.

Não se trata de escolher um santo para levantar bandeiras, mas de acolher, em silêncio, um sinal de passagem e de preparação.

João, aquele que caminhou próximo a Jesus não como discípulo no sentido posterior, mas como precursor, situado por tradição a seis meses de diferença de nascimento em relação a Jesus, é lembrado menos por um fato biográfico isolado do que como expressão de um desígnio ordenado no tempo, uma voz que antecede a entrada ao mistério e prepara o horizonte para que a presença se revele.

Ele não funda uma doutrina autônoma, mas prepara o terreno, reconhece antes de anunciar e se retira para que outro se manifeste.

Quando as fontes antigas, tanto nos Evangelhos quanto nas tradições tardias, sugerem que João batizou Jesus não somente em água, mas no Espírito, não se trata de contradição ritual, mas de leitura simbólica profunda.

A água indica o gesto visível, o rito exterior, a purificação que pertence ao mundo das formas, enquanto o Espírito aponta para aquela ação invisível que o próprio Batista reconhece como superior a si, aquilo que ele anuncia e que, fiel à missão que lhe foi confiada, não reivindica.

Nesse reconhecimento repousa sua grandeza silenciosa, pois ao submeter-se à ordem que percebe, ele mostra que a verdadeira autoridade não nasce da posse, mas da fidelidade ao princípio anterior a qualquer posse.

Ao adotarem São João Batista como patrono, esses cavaleiros não buscavam um protetor guerreiro, mas um guardião de limiar, alguém que soubesse permanecer entre o antes e o depois, entre a promessa e o cumprimento, entre a marcha e a contemplação. Jerusalém, nesse quadro, não era somente o cenário de ações, mas o símbolo do centro a ser alcançado, e São João representava o estado interior necessário para que esse centro pudesse ser reconhecido sem apropriação e sem orgulho.

Assim, desde sua origem, essa proteção joanina aponta menos para a espada e mais para a consciência, menos para a conquista exterior e mais para a disposição de servir a uma obra que sempre excede o indivíduo.

Essa primazia simbólica encontra eco também na linguagem ritual e doutrinária da Maçonaria Adonhiramita.

Nos catecismos antigos, como na compilação preciosa do grau de Companheiro, ressoa a pergunta sobre a quem a Loja é dedicada, e a resposta que se repete é São João Batista, revelando que, apesar da tríplice ligação do título São João de Jerusalém a vários Santos, é o Batista que aparece como personagem principal na essência Adonhiramita, não por capricho, mas por coerência com a obra de aperfeiçoamento interior que o Rito proclama.

No início do seu Evangelho, São João Evangelista acolhe São João Batista como quem coloca uma lâmpada junto à porta, não para que ela se confunda com o sol, mas para auxiliar os olhos a reconhecerem o caminho.

Ele recorda que houve um homem enviado por Deus, cujo nome era João, e que esse homem veio como testemunha, para dar testemunho da Luz, a fim de que todos cressem por meio dele, e afirma com delicadeza firme que ele não era a Luz, mas veio para testemunhar da Luz verdadeira que ilumina todo maçom que vem ao mundo.

Nessa passagem, o Evangelista não reduz o Batista; antes, o honra, preservando-lhe o lugar exato, aquele do anunciador que aponta sem tomar posse, da voz que desperta sem se colocar como centro.

O João que escreve fala do João que prepara, e nessa distinção serena revela-se uma ordem interior onde cada missão encontra beleza quando permanece fiel ao princípio que a sustenta, como quem compreende que a obra não solicita competição, mas serviço.

Desde suas primeiras linhas, a escrita joanina sugere que o testemunho mais verdadeiro é o que sabe permanecer transparente, e que há grandeza em conduzir outros até a Luz sem desejar substituí-la.

Lido com coração atento, esse texto oferece uma sensação de mansidão lúcida, lembrando, sem peso e sem pressa, que a vida se organiza melhor quando o homem aceita ser passagem e permite que o centro permaneça onde sempre esteve.

São João Batista, lido como patrono especialmente ajustado ao espírito Adonhiramita, nasce de uma convergência real de camadas históricas e simbólicas, mas ela precisa ser sustentada com cuidado, para que não se transforme em afirmação totalizante.

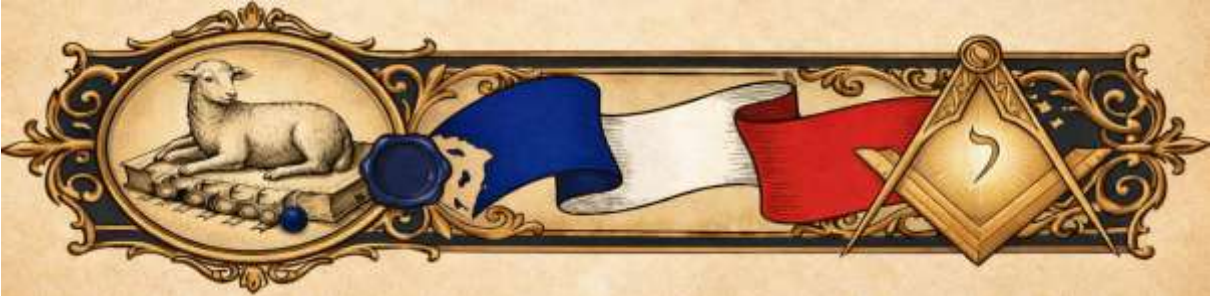
A Maçonaria, em sentido amplo, não conserva um único patrono universal no mesmo sentido em que ordens confessionais o fazem, e sim uma tradição difundida de devoção e referência aos dois Santos João, o Batista e o Evangelista, celebrados em datas que marcam o ritmo do ano e que, ao longo dos séculos, foram sendo associados à cultura das corporações e das Lojas.

No plano histórico cristão, o episódio da Visitação, em que Maria visita Isabel e o menino no ventre desta última estremece ao ouvir a saudação (Lucas 1:39-45), é um dos textos que justificam a ideia de reconhecimento anterior ao nascimento, não como curiosidade poética, mas como sinal de que ambas as missões se articulam desde o início: a do precursor e a do que ele anuncia.

A vida de São João Batista se organiza em torno de momentos que se tornaram matrizes para leituras iniciáticas posteriores: seu nascimento tardio como resposta a uma promessa, seu vozejar no deserto como chamado à conversão e seu fim violento como testemunho de fidelidade, são a tríplice essência de um Maçom.

Não foi feito santo por Deus, mas se fez santo para que, com seu exemplo e suas palavras, pudesse edificar o caminho daquele que traria novamente a luz ao mundo.





ADONHIRAM

Adonirão (forma completa, comum em 1 Reis).

Adoram (forma abreviada, comum em 2 Samuel e 1 Reis 12).

Hadorão (variação encontrada em Crônicas).

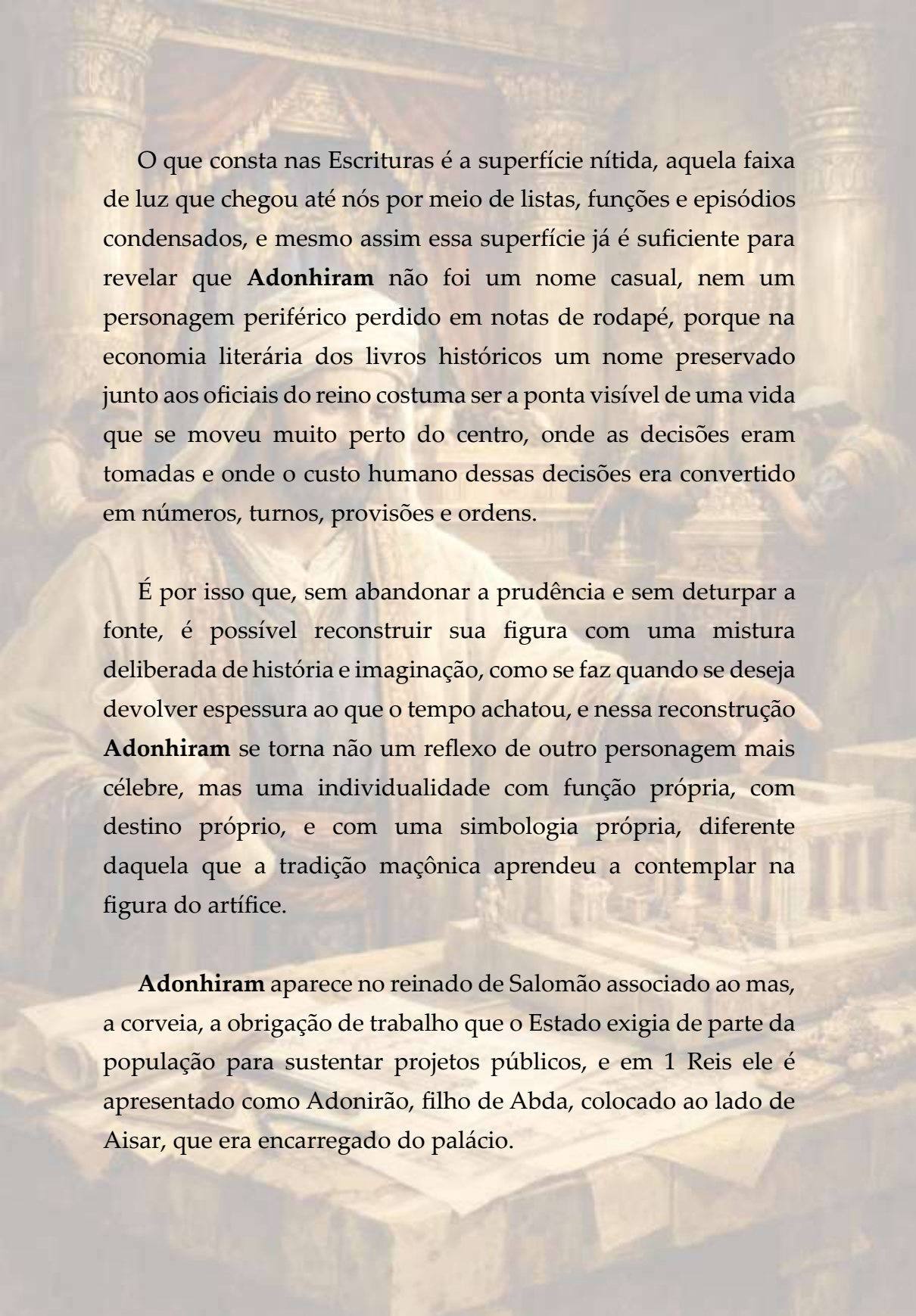
1 Reis 4:6 *“Aisar era o encarregado do palácio; e Adonirão, filho de Abda, chefiava os trabalhos da corveia.”*

1 Reis 5:13-14: *“Adonirão chefiava os trabalhos da corveia.”*

A Corveia, nessa época, consistia na exigência, por parte do monarca, de que uma parte da população trabalhasse em projetos públicos, sem remuneração, somente recebendo alimentos.

Diferente dos pedreiros especializados, vindo principalmente da fenícia de Gebal, que eram pagos.

1 Reis 12:18 *“Então o rei Roboão enviou Adoram para negociar o pagamento de tributos com as tribos rebeldes do norte.”*



O que consta nas Escrituras é a superfície nítida, aquela faixa de luz que chegou até nós por meio de listas, funções e episódios condensados, e mesmo assim essa superfície já é suficiente para revelar que **Adonhiram** não foi um nome casual, nem um personagem periférico perdido em notas de rodapé, porque na economia literária dos livros históricos um nome preservado junto aos oficiais do reino costuma ser a ponta visível de uma vida que se moveu muito perto do centro, onde as decisões eram tomadas e onde o custo humano dessas decisões era convertido em números, turnos, provisões e ordens.

É por isso que, sem abandonar a prudência e sem deturpar a fonte, é possível reconstruir sua figura com uma mistura deliberada de história e imaginação, como se faz quando se deseja devolver espessura ao que o tempo achatou, e nessa reconstrução **Adonhiram** se torna não um reflexo de outro personagem mais célebre, mas uma individualidade com função própria, com destino próprio, e com uma simbologia própria, diferente daquela que a tradição maçônica aprendeu a contemplar na figura do artífice.

Adonhiram aparece no reinado de Salomão associado ao mas, a corveia, a obrigação de trabalho que o Estado exigia de parte da população para sustentar projetos públicos, e em 1 Reis ele é apresentado como Adonirão, filho de Abda, colocado ao lado de Aisar, que era encarregado do palácio.

Essa proximidade não é detalhe ornamental, porque a lista do capítulo não é um catálogo de tarefas menores, mas a cartografia de um governo, o mapa de confiança da coroa, onde cada nome representa um setor decisivo do funcionamento do reino.

Quando o texto preserva um homem como responsável pela corveia e o menciona na mesma respiração em que menciona o responsável pela casa real, ele sugere que a corveia não era um mecanismo periférico, mas uma engrenagem central, tão central quanto a administração da própria residência política do rei, e que o homem colocado sobre ela precisava ser não somente forte, mas capaz de administrar tensões, de medir humores, de organizar fluxos e de sustentar uma disciplina que não nasce espontaneamente entre homens arrancados por turnos de sua rotina agrícola.

A tradição textual, ao longo dos livros e das épocas, guarda esse mesmo oficial sob formas variadas do nome: Adonirão como forma mais ampla, Adoram como abreviação, Hadorão como variação em Crônicas, e há nisso um sinal de realidade, porque o mundo antigo não nos entrega biografias completas, ele nos entrega fragmentos, e os fragmentos, quando atravessam escribas e séculos, frequentemente oscilam na grafia sem romper o núcleo da memória.

O que permanece estável é o perfil, um administrador de Estado, um homem vinculado ao tributo entendido como obrigação coletiva e ao trabalho compulsório entendido como instrumento de governo, alguém cuja presença na história bíblica não se explica por carisma de guerra, nem por genealogias extensas, mas por utilidade institucional, isto é, por ocupar uma função que sustentava o reino por dentro, sem glória pública, e por isso mesmo com enorme poder prático.

Se o texto o chama filho de Abda, isso permite imaginar uma origem israelita bem definida, de pai e mãe do mesmo povo, não um estrangeiro contratado por alianças internacionais, mas um Maçom carrega desde o nascimento a língua, os costumes e as memórias locais, e esse ponto é importante, porque a administração mais eficiente, em sociedades de tribos e clãs, costuma ser feita por quem compreende por dentro as lealdades, os ressentimentos e as formas de honra que circulam entre as famílias.

Adonhiram, nessa reconstrução, cresce num mundo onde a vida cotidiana depende do ritmo das chuvas e das colheitas, onde a economia é inseparável da terra e onde a obrigação coletiva, quando aumenta, se sente primeiro no corpo, na casa e no campo.



Ele aprende cedo que a sobrevivência de uma aldeia depende de equilíbrio e de previsibilidade, e aprende também, ouvindo os mais idosos, que os reis têm fome de obras e que as obras têm fome de homens, e essa intuição inicial o prepara para reconhecer que o governo é, em grande parte, a arte de deslocar recursos, e que o recurso mais sensível é sempre o tempo do povo.

Sua educação não se confunde com a formação romântica de um sábio recolhido, distante do mundo e de suas exigências, mas se revela como uma aprendizagem prática e direcionada, moldada para tornar alguém útil ao palácio, capaz de responder com precisão às necessidades concretas da administração e ao ritmo impessoal das decisões que sustentam a obra.



É plausível que ele tenha passado pelos círculos de escribas e auxiliares, não necessariamente nos primeiros anos, mas como alguém que, por inteligência e disciplina, se torna apto a servir em estruturas mais complexas do que a vida rural.

Ele aprende a copiar, a conferir, a registrar, a reconhecer selos, a respeitar hierarquias, e ao longo desse aprendizado ele vai se tornando aquilo que o poder deseja, alguém confiável, alguém que não improvisa, alguém que não se perde no excesso de emoção, alguém que, diante de uma ordem, não pergunta primeiro se é justa, mas se é executável.

Quando Salomão consolida seu reinado, o mundo do palácio se torna um centro de convergência, ali se encontram diplomacia, comércio, culto, justiça e construção, e a construção, naquele momento, não é somente a edificação de estruturas, é a expressão visível de um reino que quer se apresentar como estável, próspero e ordenado.

Para isso, a corte mobiliza recursos internos e externos, recorre a especialistas estrangeiros, negocia madeiras e metais, convoca artesãos e estabelece acordos, e ao mesmo tempo depende de uma massa de trabalhadores recrutados por obrigação, homens que, por turnos, são afastados de suas casas para servir a projetos do Estado, recebendo alimento e provisões, mas não o reconhecimento pleno de um salário.

É nesse ponto que a figura de Adonhiram se torna decisiva, porque administrar a corveia não é simplesmente contar braços, é organizar o tempo social, é definir quem sai, quem fica, por quanto tempo, com que provisão, com que supervisão, é garantir que os turnos se sucedam sem colapsar o campo, e ao mesmo tempo é garantir que as obras não parem, porque a obra que para, em regimes centralizados, vira sinal de fraqueza.

Adonhiram entra gradualmente no mundo palaciano, primeiro como alguém que resolve problemas menores com rapidez, depois como alguém que antecipa problemas, e por fim como alguém que passa a ser consultado, não somente instruído.

Há uma diferença silenciosa entre o Maçom recebe ordens e o Maçom ajuda a formular as ordens, e o lugar de Adonhiram na lista de oficiais de 1 Reis sugere que ele atravessou esse caminho, tornando-se parte do núcleo que sustenta a vida do reino.

Ele aprende os corredores, os horários, a etiqueta da audiência, a linguagem apropriada para falar com ministros, com mensageiros, com capatazes e com anciãos das tribos, aprende o peso político de uma palavra, aprende a diferença entre uma determinação oficial e uma recomendação discreta, aprende o valor da informação que chega cedo, aprende a reconhecer a tensão antes que ela vire rebelião.



Na prática, seu trabalho exige uma inteligência dupla, uma inteligência administrativa e uma inteligência humana.

A inteligência administrativa se manifesta na capacidade de registrar e distribuir, de organizar turnos e rotas, de controlar depósitos e provisões, de fixar metas e prazos, de articular supervisores e mensageiros, de manter a regularidade.

A inteligência humana, por sua vez, se manifesta na capacidade de perceber o limite da obediência, porque a corveia, quando mal administrada, não se torna somente ineficiente, ela se torna explosiva, e um reino pode sobreviver à lentidão, mas raramente sobrevive à humilhação acumulada.

Adonhiram, sendo israelita, não se sente distante da dor do camponês, e isso o torna mais apto, ao menos em teoria, a administrar com medida, a distribuir encargos sem concentrá-los sempre nos mesmos, a reconhecer que justiça, mesmo quando imperfeita, é um instrumento de estabilidade.

Nesse cenário, a distinção entre Adonhiram e Hiram Abiff se torna clara por natureza e por função, porque um pertence ao domínio da administração e outro pertence ao domínio do ofício, e mesmo quando a tradição posterior, em certos ambientes do século XVIII, desloca nomes e aproxima personagens por razões pedagógicas e rituais, a fonte antiga preserva campos diferentes.

Adonhiram não é lembrado como artífice, mas como homem de governo, e isso muda o tipo de simbologia que sua vida pode carregar.

O artífice, na linguagem iniciática, costuma representar a integridade do trabalho, o segredo do ofício, a fidelidade ao que se recebeu.

O administrador, por sua vez, representa outra coisa, representa a responsabilidade de ordenar a vida coletiva, representa a tensão entre a necessidade do Estado e a dignidade do povo, representa o risco de se tornar instrumento de um peso que não se distribui justamente, e por isso sua história tem um sabor diferente, ela é menos centrada no drama do segredo e mais centrada no drama do poder.

É possível, então, imaginar Adonhiram como um Maçom que vive entre duas salas, a Sala do Rei e a sala da vida comum, e que a cada dia atravessa uma ponte invisível entre o brilho do palácio e a poeira das estradas.

Ele ouve, em um extremo, a linguagem da grandeza, da estabilidade, da obra que precisa ser concluída para que o reino se apresente como digno de seu nome.

Ele ouve, no outro extremo, a linguagem do cansaço, do tempo arrancado, da lavoura atrasada, do pai ausente por semanas, da casa que espera, e ele percebe que essas duas linguagens falam do mesmo mundo sem se reconhecer.

Em alguns dias, ele tenta suavizar a carga, distribuindo melhor os turnos, evitando excessos locais, punindo capatazes que ultrapassam o limite; em outros dias, ele se vê obrigado a cumprir ordens mais duras, porque o palácio, quando pressente atraso, costuma reagir com exigência, não com compreensão, e um administrador, por mais humano que seja, raramente tem liberdade total para escolher o bem; ele escolhe entre males, e muitas vezes escolhe o mal menor com a esperança de evitar o colapso.

Essa vida, que por fora parece eficiência, por dentro pode carregar um peso moral que não se registra em listas.

Adonhiram pode ter sido admirado na corte por sua competência e por sua previsibilidade, e ao mesmo tempo pode ter sido odiado fora dela por representar aquilo que o povo sentia como opressão.

E aqui surge um ponto decisivo para o retrato literário, porque a história do reino após Salomão oferece um desfecho que revela o significado político da função de Adonhiram.

Quando Roboão enfrenta as tribos do norte e a tensão se transforma em ruptura, o encarregado dos tributos e do trabalho compulsório aparece como enviado, sendo morto por apedrejamento, como se o povo atacasse não somente um homem, mas um sistema inteiro, e como se esse sistema precisasse de um rosto para ser negado.

Mesmo quando o texto não elabora a psicologia do episódio, ele deixa entrever a lógica profunda, pois quando a obediência se rompe, a primeira vítima pode ser o administrador que personifica a engrenagem, e esse destino confere à vida de Adonhiram uma tragédia silenciosa, não a tragédia do artífice que cai por fidelidade a um segredo, mas a tragédia do servidor que cai por sustentar com eficiência uma estrutura que perdeu legitimidade.

Se aceitarmos esse horizonte como destino provável do mesmo personagem, então a vida de Adonhiram pode ser narrada como a trajetória de um Maçom que ascende por competência, se aproxima do centro do poder por confiabilidade, sustenta a Obra pública por disciplina, e por fim se torna, para o mundo comum, o emblema do peso que transbordou.

Ele não precisa ser pintado como vilão, porque a história raramente se explica por vilões, ela se explica por sistemas, e o sistema, quando se expande sem cuidado, transforma bons servidores em alvos.

Também não precisa ser pintado como mártir, porque o martírio supõe uma escolha livre, e o que ele viveu pode ter sido antes um aprisionamento gradual, a captura da própria vida pela função, até que o homem já não seja visto como homem, mas como selo, como registro, como ordem.

Adonhiram é um personagem metódico, sóbrio, educado, atento aos detalhes, alguém que se orgulha de fazer funcionar aquilo que os outros somente desejam, mas que, ao longo do tempo, começa a perceber que a grandeza do reino tem um preço que não aparece nos corredores, e que o preço, quando se acumula, cobra também de quem o contabiliza.

Sua entrada no palácio é semelhante a uma iniciação administrativa, não uma iniciação ritual, mas uma iniciação ao peso do poder, e pode mostrar sua saída da história como um desaparecimento trágico, onde o homem é engolido pelo símbolo que representava, deixando ao leitor uma reflexão discreta sobre o que significa construir uma obra coletiva quando a justiça não acompanha a escala.

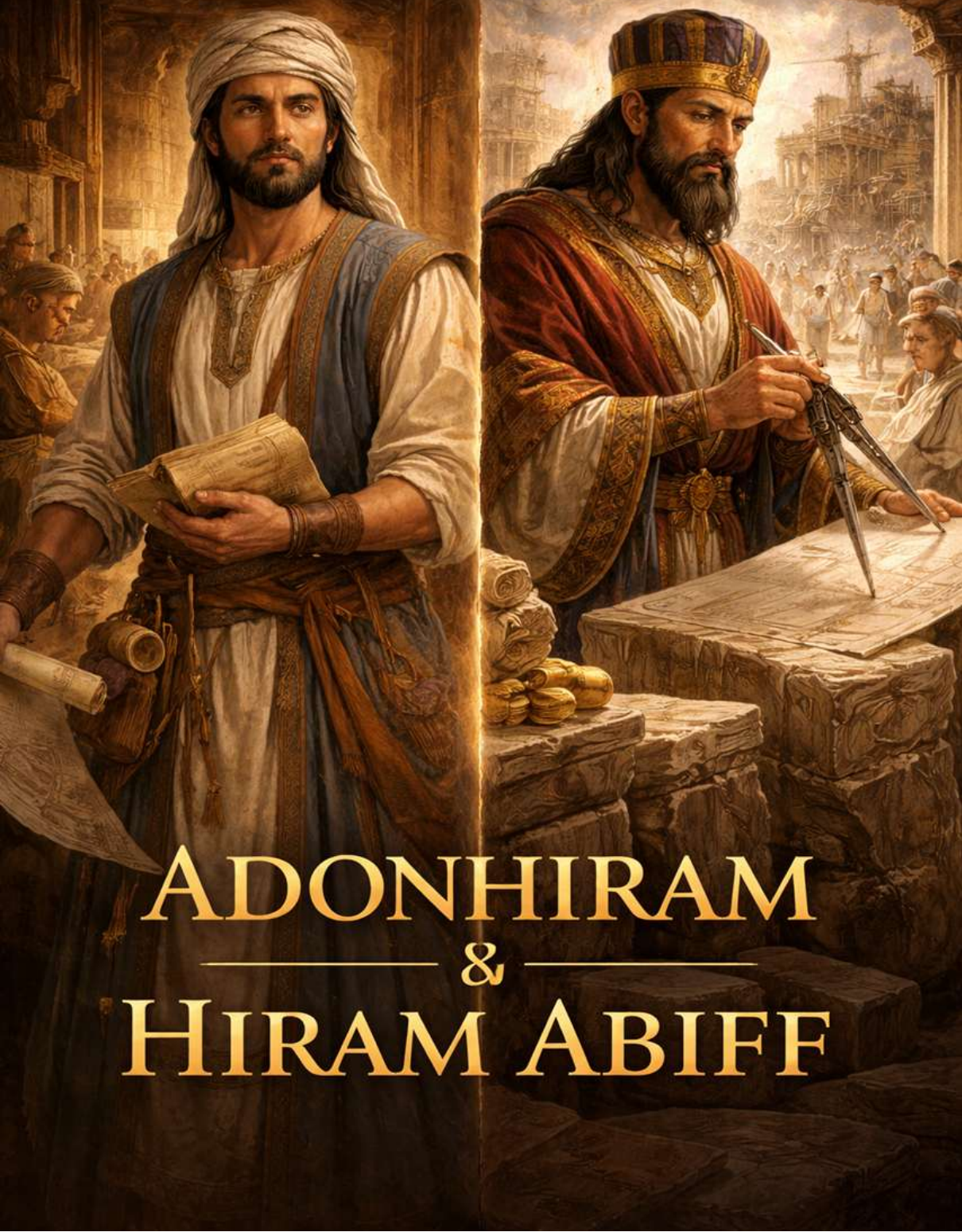
Adonhiram é um espelho para a Maçonaria, porque a Ordem sabe, por experiência simbólica, que há construções invisíveis, que há colunas que não aparecem na fachada, que há sustentação silenciosa, e sabe também que toda Obra, para permanecer digna, precisa ser sustentada por equilíbrio, por medida e por cuidado com aqueles que carregam a parte mais pesada.

Adonhiram é o administrador que constrói por organização, como o Maçom transforma o caos em ordem, e como o servidor que descobre, tarde demais, que a ordem, quando não é iluminada pela equidade, pode ser confundida com jugo, e que o jugo, quando se rompe, escolhe raramente com delicadeza quem ele esmaga.



E quando o seu nome ecoa, Adonhiram, Adonirão, Adoram, Hadorão, o Amado Irmão perceberá que o passado não nos oferece somente personagens, ele nos oferece perguntas, e uma delas permanece, com serena insistência, atravessando os séculos: quanto de um reino é construído pela beleza de suas obras, e quanto é construído, em silêncio, pelo sofrimento.

O HOMEM E A LENDA



ADONHIRAM
— & —
HIRAM ABIFF

O HOMEM E A LENDA

Adonhiram X Hiram Abiff

Se aceitarmos, com a cautela que a tradição iniciática sempre recomenda, a possibilidade de inserir Adonhiram no horizonte simbólico do 3º Grau, isso não exige rupturas artificiais nem acrobacias narrativas, pois a própria lógica da vida palaciana e da administração do reino permite imaginar, com naturalidade, que ele atravessasse diariamente o lugar sagrado antes de assumir suas funções, não como gesto excepcional, mas como hábito silencioso de quem compreendia que toda Obra coletiva, antes de ser organizada nos livros e nas ordens, precisava ser recolocada, ainda que brevemente, diante do princípio que a legitimava.

Um administrador formado no mundo de Salomão não separaria com rigidez o exercício da função e o gesto de reverência, porque naquele tempo a ordem do reino e a ordem do sagrado se interpenetravam, e rezar antes de agir não era sinal de devoção privada, mas reconhecimento público de que nenhuma autoridade subsiste sem medida superior.

Nesse mesmo fluxo, não é difícil conceber Adonhiram como responsável por registros que ultrapassavam a simples contagem de braços, alguém que conhecia os nomes, as marcas e as progressões dos operários, que anotava quem avançava de uma condição a outra.

Quem recebia aumento de salário, quem permanecia onde estava e por quê, pois a administração do trabalho não se sustenta somente pelo controle do tempo, mas também pelo reconhecimento do mérito, ainda que esse reconhecimento fosse desigual e condicionado.

Se os salários existiam, e sabemos que existem ao menos para os trabalhadores especializados, é plausível supor que o circuito do pagamento, ou ao menos sua validação, passasse pelas mãos de um administrador central.

Isso colocaria Adonhiram numa posição delicada e poderosa, porque ele seria o mediador entre o esforço despendido e a recompensa concedida, o ponto onde o valor do trabalho era transformado em medida concreta.

A partir daí, a aproximação com a lenda do 3º Grau não se dá por substituição abrupta, mas por sobreposição simbólica.

Ao conhecer as nuances da vida de Adonhiram, sua posição entre o palácio e os trabalhadores, sua intimidade com registros, salários, progressões e limites, torna-se legítimo imaginar que ele estivesse envolvido em tensões semelhantes às que a lenda atribui ao Arquiteto Hiram Abiff, não no plano do ofício, mas no plano da administração do reconhecimento.

Se houve pressão, se houve exigência indevida, se houve tentativa de obter aquilo que não estava autorizado a ser concedido, é plausível que essa pressão tenha recaído também sobre o administrador, porque é ele quem detém as chaves práticas da ascensão, mesmo quando não detém os segredos do ofício.

Assim, o drama não precisaria estar restrito ao canteiro e à arte construtiva, ele poderia atravessar também os livros, os selos e os registros, onde o poder se exerce de forma menos visível, porém igualmente decisiva.

Dentro dessa leitura, permite-se imaginar que Adonhiram tenha sido, em alguma camada mais antiga ou menos cristalizada da tradição, o personagem central de um conflito que mais tarde foi condensado e simbolizado na figura do Arquiteto, pois a tradição oral não preserva personagens, ela preserva sentidos, e os sentidos podem migrar de um papel para outro conforme a pedagogia iniciática se redefine.

O administrador que se recusa a conceder aquilo que não lhe compete, que sustenta a ordem contra a pressão, que guarda limites em nome de algo maior do que si, pode perfeitamente ocupar, em uma versão anterior ou paralela da lenda, o lugar do homem provado pela fidelidade.



O Arquiteto Hiram Abiff, o fenício de Tiro, permanece em seu posto próprio, como líder dos trabalhadores especializados, guardião do ofício e, concluída a Obra, alguém que retorna à sua terra de origem, encerrando seu ciclo sem a necessidade de carregar sobre si todo o peso do drama.

Essa hipótese não diminui a força simbólica de Hiram Abiff, ela a redistribui, permitindo que a lenda seja lida como síntese de funções que, na realidade, estavam separadas, mas que na pedagogia iniciática se fundem para revelar um princípio mais amplo.

A Obra exige quem a conceba, quem a execute e quem a organize, e cada uma dessas dimensões guarda seus próprios riscos, suas próprias tentações e seus próprios sacrifícios. Ao admitir Adonhiram nesse horizonte, não como usurpador de um lugar, mas como uma das possíveis matrizes do drama, você oferece ao leitor uma leitura mais rica e mais madura da tradição, na qual o conflito não nasce somente no segredo do ofício, mas também na administração da justiça, do reconhecimento e da medida.

Assim, ao expandir esse pensamento no seu livro, você não afirmará uma verdade dogmática, mas sugerirá uma camada interpretativa, onde a lenda do 3º Grau pode ser vista como a convergência simbólica de experiências distintas.

O Arquiteto que guarda a arte e o administrador que guarda os limites, e ambos, cada um à sua maneira, se tornam figuras do homem fiel à Obra, mesmo quando essa fidelidade cobra um preço elevado.

E nesse entrelaçamento, Adonhiram deixa de ser somente o chefe da corveia registrado em uma linha antiga, para se tornar um espelho iniciático mais complexo, aquele que ensina que não é somente a construção visível que precisa de integridade, mas também a ordem invisível que distribui valores, reconhecimentos e silêncios.

O relato bíblico é conciso e, como tantas vezes ocorre, a concisão não diminui a gravidade do acontecimento, ao contrário, ela a intensifica, pois quando a Escritura escolhe dizer pouco, geralmente o faz porque o essencial já está contido no gesto.

Adonhiram é morto pelo povo, apedrejado quando se afasta da proteção direta do rei e se dirige ao norte para negociar tributos com as tribos insurgentes.

Não há julgamento elaborado, não há discurso de defesa, não há explicação moralizante, há somente o fato, seco e irreversível, e justamente por isso ele se torna fértil para reflexão.

Adonhiram não morre como rebelde, nem como conspirador, mas como servidor do reino, alguém que, ao longo de sua vida, cumpriu uma função administrativa necessária à manutenção da Obra coletiva e, ainda assim, se torna o alvo de um ódio acumulado que já não distingue pessoas de sistemas.

É tentador, e talvez humano demais, reduzir essa morte à inveja ou ao ressentimento pessoal, imaginar que Adonhiram era odiado por ocupar um cargo impopular, por supervisionar a corveia, por representar a cobrança, a obrigação e o peso do trabalho imposto.

No entanto, uma leitura mais profunda sugere algo mais inquietante, pois cada pedra lançada não parecia ter como verdadeiro alvo aquele homem específico, mas aquilo que ele simbolizava.

O braço que se ergueu contra Adonhiram não se erguia somente contra um administrador, erguia-se contra a própria condição de submissão, contra a fadiga acumulada, contra a sensação de injustiça, contra uma vida percebida como pesada demais.

As pedras atingiram sua carne, mas o impacto simbólico se dirigia ao governo, ao rei e ao modelo de organização que havia transformado o esforço humano em engrenagem permanente.

Nesse sentido, Adonhiram vê a vida escorrer por seus dedos, igual a muitos servidores da ordem, não porque tenham sido perversos, mas porque encarnaram, de forma visível, aquilo que o povo já não suportava carregar.

Ele se torna o rosto concreto de uma estrutura abstrata, e quando a estrutura se rompe, o rosto é o primeiro a ser atingido.

Há nisso uma tragédia silenciosa, pois o administrador que manteve o sistema funcionando é destruído exatamente quando o sistema colapsa, como se a história precisasse de um corpo para marcar o fim de um ciclo.

A morte de Adonhiram não é lenda, é relato, e sua consequência imediata é mais profunda do que a perda de um homem.

Com ela colapsa também o cargo que ele ocupava, a função de supervisor do tributo e da corveia sobre as doze tribos deixa de existir na prática, porque naquele instante o reino se rompe de forma irreversível.

As dez tribos do norte se separam, fundando o Reino de Israel sob Jeroboão, e Roboão perde qualquer autoridade real sobre aquele território.

Não há mais a quem enviar um administrador, não há mais sistema a ser supervisionado, porque o pacto político que sustentava a unidade foi quebrado.

O silêncio que se segue à morte de Adonhiram é, na verdade, o silêncio de uma engrenagem que parou.

A própria narrativa bíblica confirma essa mudança de eixo, pois logo após o apedrejamento, o foco deixa de ser administrativo e se torna militar.

Roboão retorna a Jerusalém e imediatamente reúne um exército numeroso para tentar reconquistar o reino à força, projeto que acaba sendo interrompido por intervenção profética.

A história muda de tom, a Obra dá lugar à guerra civil, e aquilo que antes se organizava por listas, turnos e tributos passa a ser pensado em termos de combate e contenção.

A morte de Adonhiram marca, portanto, não somente o fim de um homem, mas o fim de uma forma de governar.

A divisão do reino inaugura dois caminhos distintos: ao norte surge o Reino de Israel, composto pelas dez tribos, com capital inicialmente em Siquém, depois em Tirza, e finalmente em Samaria, cidade que se tornará símbolo de oposição política e religiosa a Jerusalém.



Esse reino será destruído pela Assíria em 722 antes da era comum, e suas tribos serão dispersas, dissolvendo-se na história como as chamadas Tribos Perdidas.

Ao sul permanece o Reino de Judá, liderado por Roboão, composto pelas tribos de Judá e Benjamim, e posteriormente também pela tribo sacerdotal de Levi, que migra para lá após ser rejeitada no norte. Jerusalém permanece como capital e como centro do lugar sagrado, sendo desse reino que nasce, mais tarde, o termo Judeu.

Samaria deixa de ser somente uma cidade e designa todo um território e uma identidade rival.

Torna-se o centro político e religioso de um sistema alternativo, marcado por sincretismos e por uma relação tensa com Jerusalém.

Essa tensão atravessa os séculos e reaparece com força no período do retorno do exílio, quando os descendentes do Reino do Sul iniciam a reconstrução do lugar sagrado sob Zorobabel.

Os habitantes da antiga região do norte, agora conhecidos como samaritanos, oferecem ajuda, afirmando adorar o mesmo Deus, mas essa oferta é recusada, não por orgulho, mas por discernimento, pois aceitar tal cooperação significaria diluir a identidade espiritual da Obra que estava sendo retomada.

A partir dessa recusa, a oposição se intensifica, e os samaritanos passam a sabotar a reconstrução, a subornar autoridades e a enviar cartas de acusação aos reis persas, alegando que Jerusalém era uma cidade rebelde e que, se fosse reconstruída, deixaria de pagar tributos.

A obra é interrompida por anos, não pela força das armas, mas pela política do medo e da difamação.

Mais tarde, quando Neemias retorna para reconstruir as muralhas da cidade, a oposição assume forma armada, e surge a imagem poderosa dos construtores que trabalham com uma mão e seguram a espada com a outra, símbolo literal de sobrevivência e imagem filosófica da vigilância necessária a toda construção duradoura.

Esse longo encadeamento histórico permite olhar para a morte de Adonhiram como algo mais do que um episódio isolado, pois ele se torna o primeiro sinal visível de uma fratura que atravessará gerações, a fratura entre Obra e justiça, entre construção e equidade.

O lugar sagrado, erguido com ouro, pedra e luz, também foi erguido com suor e lágrimas, e quando a dor humana se torna parte silenciosa da argamassa, a estrutura pode até permanecer por um tempo, mas carrega em si as fissuras que um dia a farão ruir.

Nada se sustenta indefinidamente quando não repousa sobre a lei da igualdade e da justiça, mesmo quando as intenções iniciais foram elevadas e sinceras.

Nesse horizonte, Adonhiram é uma figura limiar, alguém que esteve entre o palácio e o povo, entre a ordem e o peso, entre a Obra idealizada e o custo real de sua execução.

Sua passagem não é gloriosa, mas é profundamente reveladora, porque expõe o limite de toda construção que não escuta aqueles que a sustentam.

E talvez por isso sua história ecoe com tanta força quando lida à luz iniciática, ao recordar que toda Obra, seja material ou simbólica, exige vigilância não somente contra inimigos externos, mas contra o desequilíbrio interno que transforma necessidade em opressão.

A morte de **Adonhiram**, assim compreendida, deixa de ser somente um fim trágico e se torna advertência de que:

**“Nenhuma edificação permanece íntegra,
quando a justiça deixa de ser o fundamento.”**



DA OBRA AO MUNDO

Entre a narrativa de um homem e a convulsão de um século existe menos distância do que a aparência sugere, pois aquilo que se manifesta como ruptura histórica costuma ter sido preparado, em silêncio, por um acúmulo de desequilíbrios que já estavam presentes em escala menor, quase invisível, na vida das estruturas e na experiência dos homens que as sustentam.

A história, quando observada com atenção, não cria novos princípios, ela amplia aqueles que já estavam em operação.

A trajetória de Adonhiram, quando lida para além de sua superfície narrativa, oferece mais do que um episódio isolado do mundo antigo, ela revela um padrão que atravessa o tempo, um modo recorrente pelo qual a ordem se constrói, se endurece e, ao perder a medida, acaba por gerar a própria ruptura que a destrói.

O administrador que organiza a Obra, que distribui encargos, que sustenta o funcionamento do sistema, torna-se, ao mesmo tempo, o ponto de contato entre a estrutura e o homem comum, e é nesse ponto que o equilíbrio se torna mais delicado.

Enquanto a ordem é percebida como justa, ela se mantém invisível, funcionando sem resistência, integrada ao ritmo da vida.

No entanto, quando o peso se torna excessivo, quando a medida se perde e quando a equidade deixa de acompanhar a construção, aquilo que antes era sustentação transforma-se em opressão, e o que era aceito passa a ser contestado.

A ruptura não nasce no instante da revolta, ela nasce muito antes, no acúmulo silencioso de tensões que não encontram escuta.

O gesto que atinge Adonhiram não deve ser compreendido somente como reação a um homem, mas como manifestação tardia de um desequilíbrio que já não podia mais ser contido na estrutura que o produziu.

A pedra lançada não inaugura a ruptura, ela a revela, e quando isso ocorre, o sistema não consegue mais se reorganizar a partir de seus próprios fundamentos, pois aquilo que o sustentava já foi corroído.

Esse mesmo movimento, observado em escala ampliada, torna-se inteligível na história dos povos.

Sociedades inteiras podem funcionar durante longos períodos sustentadas por formas que parecem estáveis, mas que carregam, em sua própria organização, tensões não resolvidas.

Enquanto essas tensões permanecem dispersas, a ordem se mantém. Quando se acumulam e encontram linguagem, elas se tornam força.

É nesse ponto que a passagem do plano simbólico para o plano histórico se torna mais clara, pois aquilo que se apresenta como evento político ou social pode ser lido, sob outro ângulo, como consequência de uma perda de harmonia entre construção e justiça, entre autoridade e medida, entre organização e escuta.

O mundo coletivo não está separado da experiência individual, ele a amplifica.

A Obra, seja no nível do homem ou no nível da sociedade, exige equilíbrio constante, e esse equilíbrio não se mantém por si. Ele depende de vigilância, de revisão contínua e, sobretudo, de uma escuta ativa daqueles que sustentam o peso da construção.

Quando essa escuta falha, a ordem deixa de ser vivida como forma sendo sentida como imposição.

A história ensina, de forma recorrente, que nenhuma estrutura se sustenta indefinidamente quando se distancia daqueles que a mantêm viva, e quando a ruptura acontece, ela raramente se apresenta de modo gradual ou controlado, pois aquilo que foi acumulado em silêncio tende a se manifestar com intensidade proporcional ao tempo em que permaneceu contido.

Assim, a passagem de um mundo organizado em torno de hierarquias rígidas para outro que busca reorganizar-se a partir de novos princípios não deve ser vista como simples substituição, mas como transformação profunda, na qual aquilo que antes era aceito deixa de ser reconhecido como legítimo.

A mudança de forma é, antes de tudo, mudança de percepção.

A experiência de Adonhiram, nesse sentido, não pertence somente ao passado, ela funciona como uma chave de leitura.

Ela permite compreender que toda construção carrega em si o risco de perder sua própria medida, e que esse risco não está nos extremos visíveis, mas no cotidiano da administração, na repetição dos gestos, na naturalização de estruturas que deixam de ser questionadas.

Quando a Obra se afasta da justiça, ela pode continuar a crescer por um tempo, mas já carrega em si o princípio de sua ruptura.

E quando a ruptura chega, ela não destrói somente o excesso, ela atinge também aquilo que havia sido construído com intenção legítima, pois a perda de equilíbrio não distingue o essencial do acessório.

É por isso que a verdadeira vigilância não se exerce somente contra ameaças externas, mas contra o desgaste interno da medida.

O homem que constrói precisa também saber revisar, ajustar, corrigir, pois a permanência não está na rigidez da forma, mas na capacidade de manter a ordem alinhada com o princípio que a justifica.

Ao atravessar esse limiar, permite-se compreender que aquilo que se manifesta na história como revolução não surge como exceção, mas como expressão ampliada de um desequilíbrio anterior.

O que muda é a escala, não o princípio.

E assim, ao sair do silêncio da narrativa antiga e entrar no movimento mais amplo dos acontecimentos humanos, meu *Amado Irmão* você perceberá que a história não abandona o símbolo, ela o expande, convidando a reconhecer, no que parece distante, a continuidade de uma mesma lição, a de que nenhuma Obra, por mais grandiosa que seja, pode permanecer íntegra quando perde a justa medida entre ordem e humanidade.



A REVOLUÇÃO FRANCESA

A Revolução Francesa não irrompe como um raio em céu sereno, nem pode ser reduzida a um único ano ou a um gesto súbito de ruptura, porque ela nasce de um acúmulo lento de tensões sociais, econômicas, intelectuais e simbólicas que se sedimentam ao longo de décadas e que, ao encontrarem uma conjuntura crítica, transformam-se em movimento irreversível.

Costuma-se situar seu início formal em 1789, mas essa data funciona mais como um ponto de ebulição visível do que como verdadeiro começo, pois muito antes disso a França já vivia um esgotamento estrutural do Antigo Regime, marcado por uma monarquia absolutista financeiramente exaurida, por uma nobreza isenta de impostos que preservava privilégios herdados e por um Terceiro Estado cada vez mais numeroso, instruído e consciente da desproporção entre trabalho, riqueza produzida e participação política.

A crise fiscal é um dos motores mais concretos desse processo, pois sucessivas guerras, incluindo o apoio francês à independência das colônias americanas, haviam corroído as finanças do reino, e as tentativas de reforma encontravam resistência justamente nos estamentos privilegiados, que se recusavam a renunciar a seus direitos históricos.

Quando Luís XVI convoca os Estados Gerais em maio de 1789, após mais de um século sem fazê-lo, o gesto revela menos força do que fragilidade, pois ao abrir espaço para a palavra representativa, o rei desencadeia uma dinâmica que escapa rapidamente ao controle da Coroa.

O Terceiro Estado, ao se declarar Assembleia Nacional, afirma que a soberania não reside mais exclusivamente no trono, mas na nação, e esse deslocamento simbólico é talvez mais decisivo do que qualquer batalha, porque altera o eixo de legitimidade do mundo político.

O episódio da tomada da Bastilha, em 14 de julho de 1789, cristaliza essa mudança aos olhos da história, não tanto pelo valor militar da fortaleza, que já era limitado, mas por seu peso simbólico como lugar de arbitrariedade régia, prisão sem julgamento e poder opaco.

A partir desse momento, a Revolução entra em fase aberta, com a abolição dos privilégios feudais, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão e a tentativa de reorganizar a França sobre bases racionais, legais e universais, substituindo a hierarquia herdada por uma igualdade jurídica abstrata.

No entanto, esse ideal, que nasce impregnado de linguagem iluminista, rapidamente se vê atravessado por conflitos internos.

A Revolução não é um corpo homogêneo, mas um campo de forças em disputa, no qual monarquistas constitucionais, girondinos, jacobinos e correntes populares lutam para definir o rumo do novo mundo.

É nesse ponto que a Revolução assume feições mais duras, sobretudo a partir de 1792, com a queda definitiva da monarquia e a Proclamação da República, seguida pela execução de Luís XVI em janeiro de 1793.

O período conhecido como Terror, associado à liderança de Robespierre e ao Comitê de Salvação Pública, revela a face mais paradoxal do movimento, pois em nome da liberdade e da virtude republicana institui-se um regime de vigilância, suspeita e violência legalizada, no qual milhares são guilhotinados como inimigos da Revolução.

Aqui, a linguagem da razão se mistura ao medo, e o ideal de regeneração do homem convive com a prática do expurgo, mostrando que a ruptura com o Antigo Regime não elimina automaticamente a tentação do poder absoluto, somente a desloca de forma.

Ao longo desse processo, a Maçonaria ocupa uma posição que exige leitura cuidadosa, longe tanto da idealização simplista quanto da acusação conspiratória.

Antes de 1789, a Maçonaria francesa já era um fenômeno social amplo, com Lojas espalhadas por Paris e pelas províncias, reunindo nobres, burgueses, profissionais liberais, militares e homens de letras, e funcionando como espaço de sociabilidade regulada, onde se praticava a igualdade simbólica entre Irmãos, o uso da palavra ordenada e o respeito a regras comuns.

Esses hábitos não criaram a Revolução, mas formaram um tipo de Maçom já acostumado a discutir ideias, a eleger oficiais, a respeitar estatutos e a pensar a autoridade como função e não somente como herança, o que explica por que muitos revolucionários haviam passado pela experiência da Loja, onde isso significava uma direção unificada da Ordem.

É importante perceber que a Maçonaria, enquanto instituição, não atuou como bloco político revolucionário, nem possuía um programa comum para derrubar a monarquia, e isso se comprova pelo fato de que, nas Lojas, conviviam homens que estariam mais tarde em campos opostos, alguns defendendo a monarquia constitucional, outros aderindo à República e outros ainda rejeitando a Revolução.

O que a Maçonaria oferecia não era um projeto político fechado, mas uma gramática social.

Uma forma de reunião que normalizava a ideia de igualdade moral, de deliberação coletiva e de lei escrita, e essa gramática, ao se espalhar pela sociedade, contribuiu indiretamente para tornar pensável um mundo sem privilégios de nascimento.

Durante os anos mais turbulentos da Revolução, a Maçonaria sofre, ela própria, os efeitos da radicalização, pois sociedades de qualquer tipo passam a ser vistas com suspeita, e a lógica do Terror não distingue facilmente entre associações filosóficas e complôs contrarrevolucionários.

Muitas Lojas são fechadas, trabalhos são interrompidos e Irmãos são perseguidos ou obrigados ao silêncio, desmontando a ideia de que a Revolução teria sido simplesmente a realização de um projeto maçônico, já que, na prática, ela atinge a própria Maçonaria como parte do mundo antigo de sociabilidades intermediárias que o novo regime desconfiava.

A igualdade absoluta proclamada pelo discurso revolucionário não tolerava facilmente corpos intermediários, e a Loja, como espaço reservado e disciplinado, tornava-se ambígua aos olhos de um poder que exigia transparência total e adesão explícita.

Somente após o fim do Terror e, sobretudo, durante o Diretório e o período napoleônico, a Maçonaria começa a se reorganizar.

Agora, em um mundo profundamente transformado, onde a linguagem da lei, do mérito e da administração racional havia se tornado dominante.

Napoleão Bonaparte, embora pessoalmente distante da prática maçônica, compreende o valor político da Ordem como rede de sociabilidade disciplinada e instrumento de coesão social, permitindo e até incentivando sua reorganização sob controle, e é nesse contexto que o Grande Oriente de França se consolida como obediência central.

Assim, quando se observa a Revolução Francesa em relação à Maçonaria, o quadro que emerge não é o de uma conspiração oculta que dirige os acontecimentos, nem o de uma vítima passiva da história, mas o de uma tradição que participa do clima intelectual do século, ajuda a formar hábitos de igualdade e debate e, ao mesmo tempo, sofre as consequências de um processo revolucionário que, ao querer refazer tudo, não poupa nem mesmo aqueles espaços que haviam ensinado a conviver com a lei e a palavra.

A Revolução ensina à Maçonaria que a transformação do mundo exterior, quando não é acompanhada de medida interior, pode destruir as próprias formas que a tornaram possível, pois a verdadeira obra não se sustenta somente pela queda de tronos, mas pela capacidade de ordenar liberdade, lei e responsabilidade, tanto na cidade quanto no Templo.





A MAÇONARIA PÓS-REVOLUÇÃO

Após a Revolução Francesa, o Rito Adonhiramita continua existindo em solo francês, mas vive um processo de reacomodação lenta, quase orgânica, no qual certos elementos que antes eram naturais começam a ser questionados, suavizados ou reinterpretados à luz do novo horizonte político e filosófico.

A Revolução não somente altera as instituições do Estado, ela modifica a linguagem com que o homem francês pensa sobre a autoridade e a lei, e esse deslocamento alcança inevitavelmente o Templo, pois aquilo que se vive na cidade repercute, cedo ou tarde, na forma como se trabalha no espaço ritual.

Um dos primeiros sinais desse deslocamento aparece na relação com o texto bíblico.

No Adonhiramita clássico, a Bíblia ocupa um lugar central não como livro dogmático, mas como arquivo simbólico compartilhado, capaz de fornecer imagens, personagens e narrativas que estruturam o trabalho iniciático.

Contudo, no clima pós-revolucionário, marcado por um esforço consciente de laicização e por uma rejeição a tudo o que lembrasse o Antigo Regime, a presença explícita da Bíblia começa a ser percebida por alguns como resíduo de um mundo que se desejava superar.

Pouco a pouco, em determinadas Lojas, ela deixa de ser utilizada, substituída por referências mais abstratas à Lei, à Razão ou à Moral universal, movimento que revela a tentativa de alinhar a prática ritualística a uma nova ideia de humanidade fundada menos na tradição revelada e mais na cidadania racional.

Nesse mesmo espírito, o lema da Revolução Francesa, Liberdade, Igualdade e Fraternidade, começa a ser adotado como síntese explícita daquilo que a Maçonaria desejava afirmar publicamente.

É importante notar que esses valores já estavam presentes, de forma implícita, na vida das Lojas muito antes de 1789, mas agora eles passam a ser nomeados, proclamados e elevados à condição de divisa oficial, como se o Templo precisasse falar a mesma língua da cidade para justificar sua permanência e sua utilidade no novo mundo.

Essa explicitação, porém, tem um custo simbólico, pois ao nomear aquilo que antes era sugerido, parte do silêncio iniciático se dissolve em discurso político, e nem todos os Irmãos se sentem confortáveis com essa mudança.

Outro ponto decisivo dessa transformação aparece na organização do espaço do Templo.

No Adonhiramita anterior à Revolução, a separação entre Oriente e Ocidente, frequentemente marcada por uma balaustrada fechada, reflete não somente uma simbologia cósmica, mas também uma realidade social ainda estruturada por distinções visíveis de ordem e condição.

O Oriente, lugar da luz e da direção, era ocupado por aqueles que, além do Grau, carregavam uma posição social que lhes conferia autoridade natural no mundo exterior.

Com a Revolução, essa lógica se torna insustentável, pois a própria noção de nobreza de nascimento é abolida, e o Templo, se deseja permanecer fiel ao espírito do tempo, precisa reorganizar seus sinais.

É então que a balaustrada se abre, permitindo a passagem, gesto que é ao mesmo tempo arquitetônico e profundamente simbólico.

O acesso ao Oriente deixa de estar ligado à condição social, sendo definido pelo Grau e, progressivamente, pela função ritual.

A distinção não desaparece, mas muda de natureza, pois já não separa nobres e plebeus, e sim diferentes níveis de responsabilidade iniciática.

Num primeiro momento, os detentores de altos Graus ocupam o Oriente como sinal de maior percurso simbólico, e mais tarde essa prerrogativa se fixa de modo ainda mais restrito, reservando o assento no Oriente àqueles que foram instalados, isto é, aos que exerceram ou exercem a função de Venerável Mestre.

Assim, pela primeira vez claramente, um homem de origem humilde pode sentar-se no Oriente, não por concessão social, mas por mérito iniciático e serviço prestado à Loja.

Paralelamente a essas mudanças estruturais, certos costumes de caráter mais místico, fórmulas e gestos herdados de uma sensibilidade ritual pré-revolucionária, começam a ser deixados de lado em algumas Lojas, vistas agora como excessivamente marcadas por uma religiosidade simbólica que já não dialogava com o novo ideal de racionalidade.

O Templo tende a se tornar mais sóbrio, mais discursivo, mais orientado pela palavra e pela deliberação, enquanto o gesto perde parte de sua centralidade pedagógica.

Esse processo não acontece sem resistência, pois para muitos Irmãos essas práticas não eram ornamentos, mas instrumentos de formação interior, e abandoná-las significava empobrecer a experiência iniciática.

Algumas Lojas permanecem fiéis ao Adonhiramita em sua forma mais antiga e algumas passam a adotar essa versão progressivamente modernizada.

Não se trata de um cisma imediato, mas de um afastamento gradual, no qual diferenças de sensibilidade se acumulam até se tornarem incompatíveis.

De um lado, Irmãos que compreendem o Templo como espaço de continuidade simbólica, onde a tradição deve resistir às modas do mundo para cumprir sua função formadora.

De outro lado, Irmãos que veem na adaptação uma forma de sobrevivência, acreditando que a Maçonaria só pode permanecer viva se falar a linguagem do seu tempo.

Com o passar dos anos, esse afastamento se consolida, e aquilo que era uma adaptação interna passa a ser reconhecido como um rito distinto, conhecido como Rito Francês.

O Adonhiramita, por sua vez, perde espaço na França, entra num período de quase adormecimento, não porque tenha sido proibido, mas porque o novo espírito dominante já não lhe era favorável.

Ainda assim, ele não se extingue, ao continuar a viver fora da França, especialmente em territórios onde a ruptura revolucionária não teve o mesmo impacto simbólico, e onde sua linguagem ritual ainda encontrava ressonância.

Anos mais tarde, quando o fervor revolucionário se estabiliza e a França aprende a conviver com sua própria história, o Rito Adonhiramita reencontra condições para reaparecer, agora como tradição consciente de si, preservada não como relíquia, mas como alternativa legítima no universo maçônico francês.

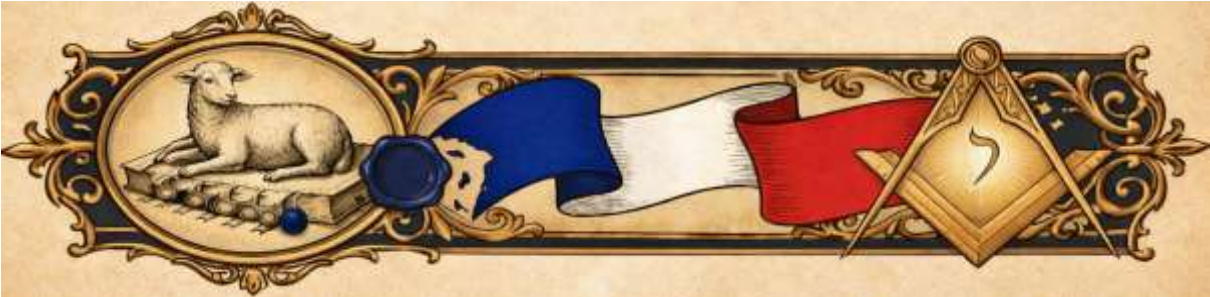
Seu retorno não significa negação das conquistas da modernidade, mas recordação de que a igualdade civil não exige a eliminação do símbolo, e que a razão, para não se tornar árida, precisa dialogar com formas mais profundas de linguagem.

O Rito Adonhiramita não foi derrotado pela Revolução, mas atravessado por ela, e que sua história ensina algo essencial:

O Templo pode mudar de forma, mas só permanece vivo quando consegue equilibrar o tempo dos homens com o tempo longo da tradição.







A TRADIÇÃO APÓS A RUPTURA

Se, na França pós-revolucionária, o Rito Adonhiramita perdeu espaço diante de formas mais ajustadas ao novo espírito político e filosófico, isso não significou o seu desaparecimento.

Significou, antes, que sua continuidade deixava de depender do centro francês e buscava outros lugares de conservação, transmissão e reenraizamento.

A Revolução alterou profundamente o ambiente no qual o rito havia adquirido forma escrita e estabilidade institucional, mas não destruiu de imediato a sua linguagem.

O que ela dificultou foi a permanência de um modelo ritual mais denso em símbolos, mais apegado à pedagogia do gesto, à ordem cerimonial e à solenidade de uma tradição ainda fortemente marcada por referências bíblicas, hierarquias internas e formas de distinção que o novo tempo tendia a olhar com suspeita.

Foi justamente nesse contexto que o Adonhiramita revelou uma capacidade silenciosa de sobrevivência.

Aquilo que já não encontrava na França, o mesmo terreno favorável, podia ainda conservar-se em outros espaços, sobretudo onde a ruptura revolucionária não operara com a mesma intensidade sobre a vida simbólica e ritual. A tradição, então, não desaparece: desloca-se.

É assim que Portugal e, depois, o mundo luso-brasileiro se tornam decisivos para compreender a persistência do rito e não porque tenham simplesmente copiado a França, mas porque ofereceram novas condições de recepção a uma forma ritual que, no ambiente francês transformado, já não ocupava a mesma posição.

Ao atravessar essas fronteiras, o Adonhiramita deixa de ser apenas um produto do solo que o viu amadurecer e começa a afirmar-se como tradição capaz de sobreviver à perda de centralidade de sua pátria de formação.

Essa sobrevivência não se explica apenas pela circulação de textos e depende também da transmissão prática, da conservação de usos de Loja, da repetição disciplinada de formas de trabalho e da permanência de uma sensibilidade ritual que não via no símbolo mero ornamento, mas instrumento de formação interior.

O rito continuou vivo porque continuou sendo praticado como linguagem, e não apenas lembrado como documento.

A passagem do Adonhiramita para o universo luso-brasileiro tem importância histórica maior do que à primeira vista parece.

Ela mostra que uma tradição maçônica não se mede apenas por sua força no lugar de origem, mas pela capacidade de encontrar novos corpos sem perder inteiramente sua alma. França, Portugal e Brasil não representam três histórias isoladas, mas três momentos de uma mesma continuidade, atravessada por adaptações, perdas, reinterpretações e permanências.

O que se preserva nesse percurso não é necessariamente cada detalhe exterior, mas uma certa compreensão do trabalho ritual: a valorização da ordem, a centralidade dos ofícios, o peso pedagógico do gesto, a seriedade da palavra e a percepção de que o Templo não é simples espaço de reunião, mas lugar de construção interior.

É isso que permite ao rito atravessar contextos distintos sem deixar de ser reconhecível e, desse modo, a história posterior do Rito Adonhiramita não deve ser lida como a de uma forma vencida pela modernidade, mas como a de uma tradição que, ao perder terreno em um ambiente, encontrou em outros a possibilidade de permanecer, reorganizar-se e, mais tarde, reaparecer com consciência mais nítida de si mesma.

A ruptura revolucionária não o extinguiu; obrigou-o apenas a sair de uma condição de evidência para uma condição de fidelidade.

Há tradições que só revelam sua verdadeira força quando deixam de contar com o apoio do mundo que as formou.

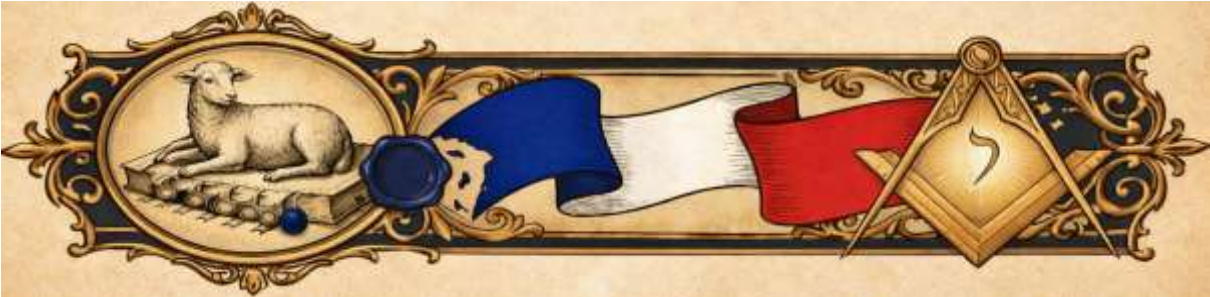
Enquanto tudo lhes é favorável, parecem apenas costume. Quando o tempo se volta contra elas, tornam-se prova e o Rito Adonhiramita atravessou essa prova não por permanecer intacto, mas por conservar, sob formas mutáveis, uma continuidade de método, de linguagem e de intenção.

Assim, depois da ruptura, subsistindo não é uma relíquia do passado, mas uma tradição capaz de atravessar o tempo sem se reduzir a ele.

É justamente por isso que sua história não termina com a Revolução: ela apenas muda de cenário.







A LINHAGEM HISTÓRICA

Compreender a linhagem histórica do Rito Adonhiramita exige um olhar que vá além da cronologia objetiva e se detenha nos movimentos profundos da consciência europeia, onde crise, medo, busca espiritual e reorganização simbólica se entrelaçam como fios de uma mesma trama.

A ritualística Adonhiramita não nasce de um gesto isolado nem de uma criação abrupta, mas emerge como resultado de um longo amadurecimento cultural, espiritual e iniciático, no qual diferentes tradições se reconhecem, se fundem e se reinterpretem à luz de novas necessidades do espírito humano.

A França medieval ocupa lugar central nesse processo, pois a devastação causada pela **Peste Negra**, entre os séculos XIV e XV, não representou somente uma catástrofe sanitária, mas um abalo estrutural na visão de mundo ocidental.

Diante da impotência das instituições tradicionais, sobretudo da medicina oficial e da teologia escolástica, a sociedade passou a recorrer a outras formas de saber, consideradas até então marginais.

Alquimistas, místicos, naturalistas, médicos empíricos e curandeiros foram chamados não somente para tratar o corpo enfermo, mas para oferecer sentido ao sofrimento coletivo.



Nesse contexto, práticas simbólicas, observações da natureza, manipulação de substâncias minerais e vegetais e concepções energéticas da vida ganharam prestígio e legitimidade.

A memória desse período consolidou, no imaginário francês, a convicção de que o invisível atua de maneira concreta sobre o mundo visível.

Após o refluxo da peste, aqueles que haviam demonstrado algum êxito na preservação da vida passaram a ocupar posição de destaque.

A França, já inclinada ao pensamento simbólico, desenvolveu um gosto particular pelo ocultismo, pelo hermetismo e pelas doutrinas de regeneração espiritual.

Esse ambiente favoreceu o **florescimento de correntes esotéricas que buscavam compreender a criação como um sistema vivo**, animado por forças sutis, acessíveis ao homem por meio de ritos, símbolos e disciplina interior.

É nesse solo que, mais tarde, a Maçonaria encontraria terreno fértil para assumir uma feição própria, distinta de suas matrizes originais.

A base estrutural da Maçonaria chega à França principalmente pela via escocesa, por meio do chamado Rito de Heredom.

Quando os escoceses se retiram, deixando a essência simbólica da Ordem, os franceses não somente a preservam, mas a reinterpretam profundamente.

A Loja deixa de ser somente um espaço de moralização racional para se tornar também um lugar de operação simbólica, onde gestos, palavras, luzes, sons e deslocamentos passam a ser compreendidos como **instrumentos de transformação interior**.

A Maçonaria francesa, assim, se afasta gradualmente de uma leitura exclusivamente ética ou filosófica e se aproxima de uma compreensão mística e operativa da iniciação.

Nesse movimento, os ritualistas franceses recorrem conscientemente a um vasto conjunto de tradições iniciáticas já presentes em seu horizonte intelectual.

A **Ordem Rosa-Cruz** oferece a noção de regeneração do homem pela reintegração ao princípio espiritual.

Pasqually ensina que o homem é um ser em exílio metafísico e que, por meio de operações rituais, pode reencontrar sua posição original junto ao Criador.

Em seu *Traité de la Réintégration des Êtres*, afirma que toda a criação está submetida a leis espirituais precisas e que o trabalho iniciático visa restabelecer a harmonia rompida, não somente no indivíduo, mas no conjunto do universo criado.

Louis-Claude de Saint-Martin, discípulo direto de Pasqually, aprofunda essa visão ao deslocar o eixo da operação externa para o interior do homem.

Para Saint-Martin, a verdadeira iniciação ocorre no coração e na consciência, onde o Verbo deve ser reencontrado.

Em obras como *L'Homme de Désir* e *Le Ministère de l'Homme-Esprit*, ele sustenta que o rito exterior somente tem valor quando desperta uma operação interior, silenciosa e contínua.

Essa perspectiva influencia decisivamente a ritualística francesa ao reforçar a ideia de que cada gesto simbólico deve corresponder a um movimento íntimo de retificação e elevação.

Jean-Baptiste Willermoz, por sua vez, atua como grande sistematizador dessa herança.

Integrante dos Elus Cohen e profundo conhecedor da Maçonaria, Willermoz procura integrar o misticismo de Saint-Martin à estrutura maçônica regular.

No Convento de Lyon e, posteriormente, no de **Wilhelmsbad**, ele trabalha para reorganizar os sistemas iniciáticos, depurando excessos e preservando o núcleo espiritual da tradição.

Willermoz compreende a Loja como espaço intermediário entre o mundo visível e o invisível, onde a ritualística deve agir como pedagogia simbólica, conduzindo o Irmão da ordem exterior à reintegração interior.

Paralelamente a essas influências, cresce na França o fascínio pelo Egito antigo, entendido como matriz primordial do saber sacerdotal.

Genus meo-atmitione de lorse-actitione gas-are-mentage, amur-iaure, consimile dore-
corapume. 217 207 to, de consate, quan deacume, de ante ofitica mltitudi dessite amara-
gestile genullane de comitute permo de comitume, de Pontilene de qonute, conimmo
Xosar consat qonimmo de fuligine amito qor seole, part, pomme, As quilest parte, t
pe deitice amleicite, de nauntude dora genullane, piple, de qonute, formatide, de comate
a comate to, fer conitute de acleleicite, de qor, coelutele anuicim mltitudi de comate, fessu
qorpile ia de formatide, mltitudi anuicim tole fa conplegate, de co neditione qor, ilea pite de qor
qor

Wilhelmsbad - Alemanha - 2023

conquista d'oric sompreles tocio sacre, a auziile marelle, comitate goale nimeni a diu
jucate, comitate jidavoi cunscutele gitanle ante a comitate de tefect grammar a t apolitic
apuzitiile de fectle, qe goate, de comitante, a comite comitate, des-guarele, comitate d'ap
goar desguar sanltiun comite antolrelele. iatitunde comurise comite n tance tate

Jean-Baptiste Willermor

A redescoberta do Egito ganha impulso decisivo com a decifração dos hieróglifos por Jean-François Champollion, permitindo o acesso direto aos textos religiosos, funerários e cosmológicos egípcios.

Contudo, muito antes disso, a tradição egípcia já havia sido parcialmente preservada e transmitida graças à dinastia ptolomaica, que traduziu numerosos registros para o grego macedônico e, posteriormente, para a koiné helenística.

Essa transmissão permitiu que práticas sacerdotais, concepções cosmológicas e noções energéticas atravessassem o mundo helênico e, por vias indiretas, alcançassem a Europa moderna.

Entre esses conceitos, destaca-se a noção de *ka*, compreendida como força vital que anima todas as formas e que pode ser alimentada, direcionada e harmonizada por meio de atos rituais conscientes.

Sacrifícios simbólicos, oferendas de alimentos e a queima de incensos não eram gestos supersticiosos, mas operações destinadas a manter o equilíbrio entre o mundo visível e as forças invisíveis que o sustentam.

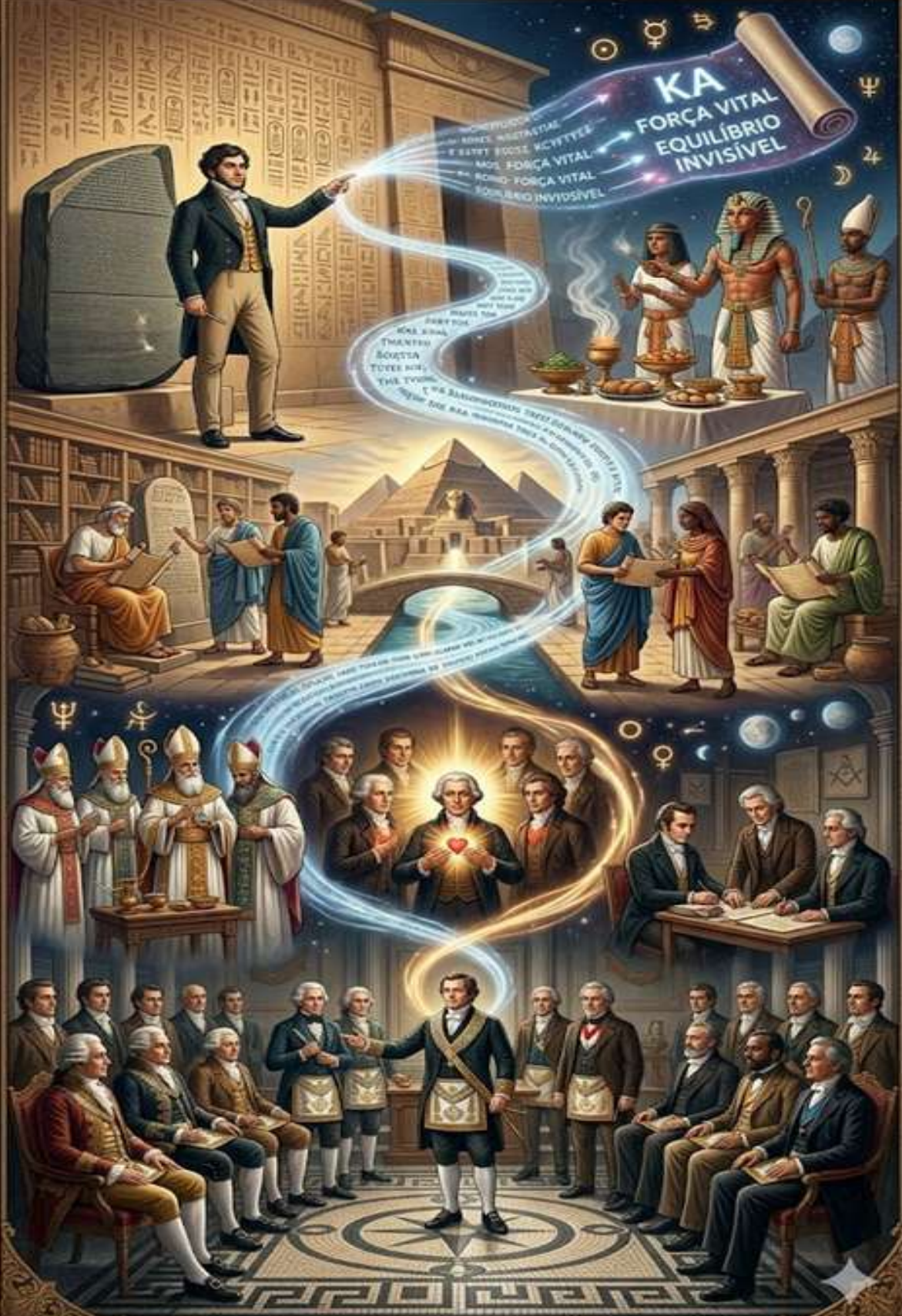
Essas práticas, assimiladas pela cultura grega e posteriormente pelas ordens místicas europeias, tornam-se fundamento implícito da ritualística operativa desenvolvida na França.

É a partir desse vasto conjunto de heranças que os ritualistas franceses constroem uma Maçonaria impregnada de misticismo, na qual o rito é entendido como linguagem viva e não como formalidade vazia.

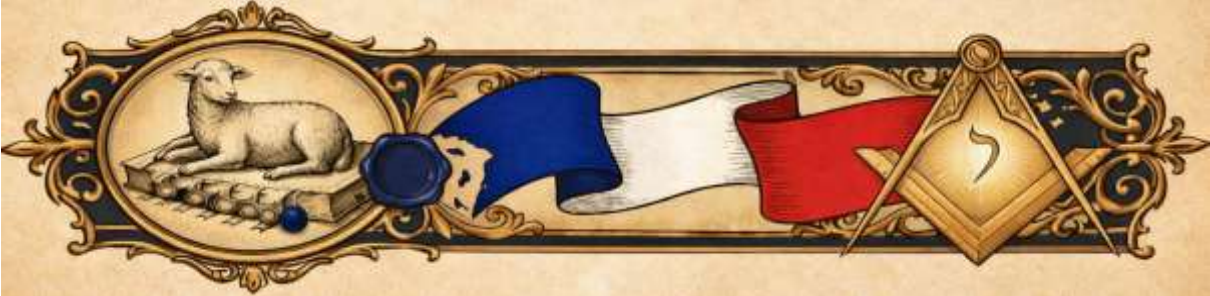
O Rito Adonhiramita surge desse caldo cultural como síntese coerente, reunindo a organização simbólica maçônica, a teurgia cristã dos Elus Cohen, o misticismo interior de Saint-Martin, a sistematização de Willermoz e a ancestralidade egípcia mediada pelo mundo helenístico.

Adonhiram, enquanto figura central, encarna não o arquétipo do herói isolado, mas o princípio da ordem, da distribuição justa do trabalho e da fidelidade à obra coletiva, refletindo uma visão iniciática na qual a construção exterior somente é legítima quando espelha a edificação interior.

Assim, entender a linhagem histórica do Rito Adonhiramita é reconhecer que sua ritualística não busca inovação pela ruptura, mas continuidade pela integração.







ULTRAPASSANDO FRONTEIRAS

Ao observar o momento em que o Rito Adonhiramita ultrapassa as fronteiras da França, é necessário compreender que não se trata de uma simples exportação ritual, nem de uma transmissão mecânica de catecismos e fórmulas, mas de um deslocamento cultural mais amplo, no qual uma forma iniciática, já amadurecida em solo francês, encontra outros mundos históricos e outras sensibilidades, adaptando-se sem perder o núcleo que lhe confere identidade.

O Rito não sai da França como algo inacabado ou provisório, mas como síntese já organizada de uma leitura simbólica própria, fortemente marcada pelo espírito francês do século XVIII, pela centralidade da razão simbólica, pela valorização da ordem, da medida e da responsabilidade na Obra, e por uma compreensão do personagem Adoniram como figura ética e funcional, mais do que puramente dramática, e é por isso que, antes mesmo de se falar em expansão institucional, deve-se reconhecer a força discreta do suporte editorial.

O *Recueil précieux de la maçonnerie adonhiramite* foi reeditado muitas vezes e sua primeira edição é indicada como de 1781, em quatro volumes, com novas impressões associadas ao circuito de Philadelphie entre 1786 e 1787, revelando que a linguagem Adonhiramita já circulava como texto transmissível num tempo em que livros eram, na prática, a forma mais eficiente de cruzar fronteiras sem alarde, levando para fora da França uma gramática ritual que permanecia identificável mesmo quando o nome do Rito não aparecia como bandeira exclusiva.

Essa saída se dá num contexto no qual a Maçonaria francesa se tornara altamente produtiva em termos rituais, editoriais e administrativos, e onde a própria circulação de patentes, compilações e redes de correspondência ajudava a transportar sistemas para além das capitais onde haviam sido elaborados.

A difusão do Rito Adonhiramita para outros países acompanha, em grande medida, os mesmos caminhos pelos quais a Maçonaria de linguagem francesa se espraia no final do século XVIII e ao longo do século XIX, e esses caminhos não são homogêneos, pois em alguns casos a transmissão ocorre por via direta, por meio de Irmãos estrangeiros vinculados a Lojas francesas, e em outros se realiza por trajetos mais móveis, associados a militares, diplomatas, comerciantes e intelectuais que transitavam entre portos e centros urbanos.

O Rito, por vezes, aparece como sistema completo e, em outras ocasiões, como influência parcial que se mescla a tradições locais antes de adquirir contornos mais definidos.

A literatura de síntese costuma reconhecer que, nesse ambiente europeu e atlântico, elementos Adonhiramitas ajudaram a alimentar a grande corrente de altos graus que se espalha pela Europa e pela América Latina, especialmente no fim do século XIX, o que sugere que a presença do Rito, em muitos lugares, pode ser mais bem percebida como circulação de formas e motivos do que como estabelecimento administrativo contínuo sob um único nome.

É, contudo, no eixo luso-brasileiro que essa passagem para fora da França adquire especial relevância histórica e simbólica, porque ali se conjugam três fatores que raramente se alinham com tamanha clareza: a ponte institucional portuguesa, a travessia atlântica como continuidade de vínculos humanos e políticos, e a necessidade brasileira, no início do século XIX, de espaços de sociabilidade capazes de articular ordem, trabalho e responsabilidade pública.

Em Portugal, a organização do Grande Oriente Lusitano em 1802 marca um momento de estruturação obediencial que se tornaria central para a vida maçônica portuguesa, e é nesse quadro que a recepção de ritos de inspiração francesa encontra terreno para se estabilizar.

A transmissão do Adonhiramita pode ser entendida menos como adoção oficial imediata e mais como acolhimento progressivo de uma tradição que dialogava bem com uma cultura sensível ao valor da hierarquia funcional, do ofício e do serviço ao conjunto, aspectos que fazem a figura de Adoniram ressoar como modelo de administrador fiel da Obra e guardião da continuidade, mais do que como personagem de efeito.

Do território português, a passagem para o Brasil ocorre com naturalidade histórica, acompanhando os fluxos do Império e o deslocamento, para o Rio de Janeiro, de pessoas, instituições e disputas simbólicas.

Nesse cenário, a *fundação da Loja Comércio e Artes em 1815 aparece como marco operativo decisivo*, porque ela se torna um centro de sociabilidade e organização em plena fase de adensamento político da cidade, e registros ligados à própria memória da Loja preservam essa data como nascimento institucional, enquanto a pesquisa bibliográfica sobre o período assinala que ali se trabalhou, no início, sob o Rito Adonhiramita, antes de reorganizações mais amplas do campo obediencial brasileiro, ajudando a compreender por que o Rito encontra, desde cedo, um ambiente fértil, não somente como ritual, mas como linguagem capaz de articular trabalho, ordem e consciência num país que se percebia como obra em andamento, exigindo medida e continuidade para que o impulso não se perdesse em dispersão.



É importante notar que essa implantação brasileira não se dá sem atritos com o poder, e aqui a cronologia jurídica ilumina o pano de fundo com precisão, pois o Alvará de 30 de março de 1818, promulgado por D. João VI, proibiu sociedades secretas sob qualquer denominação, determinando repressão e devassas, ajudando a explicar por que a transmissão do Rito, nesse começo, alterna momentos de presença e de silêncio, de visibilidade e de recolhimento, onde isso implica ausência real da tradição, já que, em contextos de pressão, a continuidade muitas vezes se realiza na forma de redes discretas, de instrução oral e de circulação manuscrita.

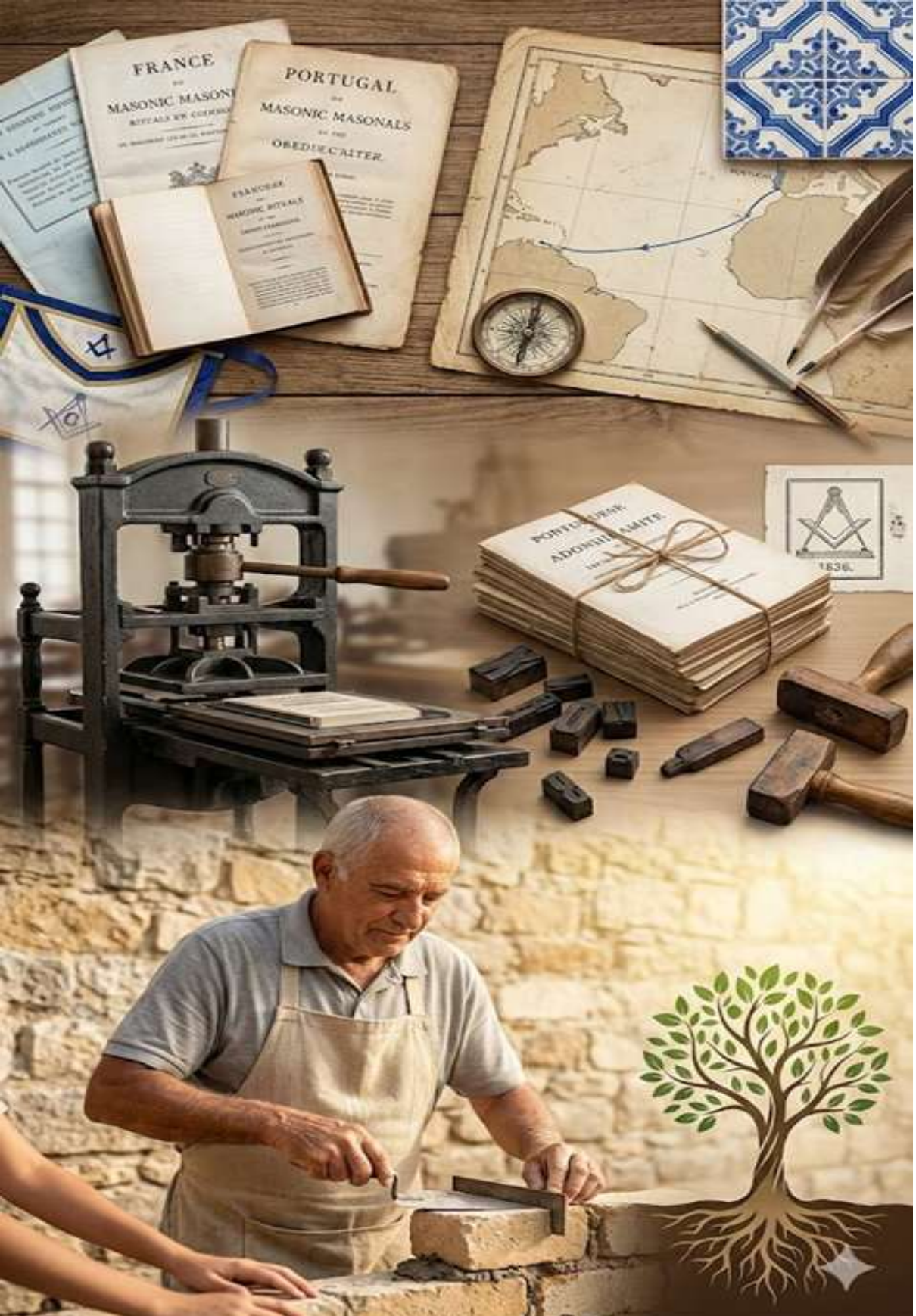
A tradição interna do Adonhiramita no Brasil aponta como sinal de amadurecimento a passagem da transmissão oral para um apoio editorial local.

Traduções em 1833 e autorização de impressão no Rio de Janeiro em 1836 indicam que a linguagem do Rito começava a deixar de depender apenas de compilações europeias.

O Rito se exterioriza primeiro como texto que viaja e, depois, como prática que encontra continuidade onde há condições humanas e institucionais para sustentá-la.

A França permanece como lugar de elaboração e de síntese, Portugal atua como ponte histórica e cultural em torno de um centro obediencial estruturado no início do século XIX.

O Brasil se torna espaço de continuidade e renovação, no qual o Rito ganha vida própria sem abandonar seu princípio orientador, a ética do trabalho bem ordenado, a fidelidade à função e a consciência de que a Obra se mantém menos por gestos de força e mais pela coerência entre o que se ensina e o que se constrói no tempo.







O RITO ADONHIRAMITA NO BRASIL

A história do Rito Adonhiramita no Brasil não pode ser lida de modo linear nem reduzida a uma simples sucessão de Lojas, datas e reorganizações obedienciais.

Como ocorre com frequência na história da Maçonaria, sobretudo em seus períodos mais antigos, ela se encontra distribuída entre documentos esparsos, tradições preservadas no interior das oficinas, memórias institucionais, interpretações posteriores e lacunas que jamais foram inteiramente preenchidas.

Por isso, qualquer tentativa séria de reconstruir seu percurso deve partir de um critério de prudência: reconhecer o valor da tradição, sem confundí-la com prova; acolher o documento, sem supor que ele esgote toda a realidade histórica.

É nesse horizonte que se deve situar a questão de sua chegada ao Brasil. A tradição Adonhiramita afirma que o rito foi trazido ainda no período colonial por Lojas ligadas ao **Grande Oriente Lusitano**, enquanto as oficinas relacionadas ao **Grande Oriente de França** seguiam, em regra, o **Rito Moderno**, rito oficial daquela obediência.

A hipótese é verossímil e se ajusta ao quadro atlântico da Maçonaria luso-brasileira de fins do século XVIII e início do XIX.

Contudo, a extrema instabilidade da maçonaria então existente em território brasileiro impede, em muitos casos, afirmações categóricas.

As Lojas surgiam e desapareciam com facilidade, pressionadas pelo ambiente político, pela escassez de obreiros ou pela natureza transitória de muitos dos homens que por aqui se encontravam, e em diversas ocasiões, sua existência foi mais breve que sua memória.

Algumas tradições apontam para oficinas anteriores a 1815, como a **Loja União**, depois transformada em **Loja Reunião na Praia Grande**, em Niterói, e tida por certos autores como a primeira Loja regular comprovada no Brasil.

Outras referências evocam a célebre *Cavaleiros da Luz*, na Bahia, nos idos de 1798.

Essas menções, porém, sobrevivem mais em citações, alusões e reminiscências do que em documentação contínua e incontestável.

Não devem ser descartadas, ao ajudarem a compor o pano de fundo da presença maçônica no Brasil colonial; mas tampouco bastam, por si sós, para demonstrar uma implantação regular, estável e institucional do Rito Adonhiramita antes do século XIX.

Assim, tanto a historiografia mais cautelosa quanto a tradição mais criteriosa convergem em reconhecer como primeiro marco sólido da história Adonhiramita no Brasil a fundação da **Loja Comércio e Artes**, no Rio de Janeiro, em **15 de novembro de 1815**.

Com ela, a história deixa o terreno das hipóteses mais frágeis e entra em uma fase de maior nitidez.

A **Comércio e Artes** não foi somente uma Loja que trabalhava no Rito Adonhiramita; foi uma oficina situada no centro da formação da maçonaria politicamente estruturada no Brasil.

Em torno dela reuniram-se homens influentes do cenário intelectual e político da época, e sua finalidade ia além da convivência fraterna ou da prática ritual. Ela foi concebida como núcleo de sustentação para a formação de uma obediência brasileira e como instrumento de circulação de ideias ligadas à emancipação.

Por isso, não sem razão, o Rito Adonhiramita é frequentemente lembrado como o **rito primaz da maçonaria brasileira**.

Essa primeira experiência, contudo, foi abruptamente atingida pela repressão do Estado.

Em **30 de março de 1818**, D. João VI expediu o **Alvará que declarava criminosas e proibidas as sociedades secretas sob qualquer denominação**, ato inserido em um contexto de temor político agravado pela Revolução Pernambucana de 1817 e pelo receio de conspirações contra a ordem estabelecida.

O adormecimento da **Loja Comércio e Artes**, nesse mesmo ano, deve ser compreendido à luz desse quadro mais amplo.

Apesar da interrupção, a experiência não se extinguiu, pois em **24 de junho de 1821**, dia de São João, a oficina teve suas colunas reerguidas sob o título de **Loja de São João Comércio e Artes da Idade do Ouro**, agora sob os auspícios do **Grande Oriente de Portugal**.

O número de adesões cresceu de tal modo que, por divisão de seus obreiros, logo surgiram outras duas oficinas: Loja ***União e Tranquilidade*** e a Loja ***Esperança de Niterói***. Juntamente com a própria **Comércio e Artes**, essas três Lojas metropolitanas sustentaram a formação do **Grande Oriente Brasílico**, embrião do futuro **Grande Oriente do Brasil**.

A história do Rito Adonhiramita, nesse ponto, entrelaça-se de forma direta com a própria história da organização obediencial da Maçonaria brasileira e com o processo político que conduziu à Independência.

É verdade que o novo corpo obediencial adotou o **Rito Moderno** como rito oficial, e que as Lojas surgidas do desdobramento da **Comércio e Artes** também passaram a trabalhar nesse sistema.

Ainda assim, a Loja fundadora preservou, por algum tempo, seu rito originário, e essa permanência, porém, foi novamente interrompida pelos acontecimentos de **1822**, quando a Maçonaria brasileira sofreu nova suspensão de trabalhos, agora sob a autoridade de **D. Pedro I**, já na condição de Grão-Mestre.

Mais tarde, em seu reerguimento definitivo, a **Comércio e Artes** não regressaria ao rito de origem, trabalhando no Rito Moderno e, somente muito depois, em **1974**, transferindo-se para o **Rito Escocês Antigo e Aceito**.

A partir de então, a história do Rito Adonhiramita no Brasil passa a revelar um de seus traços mais característicos: a persistência, por haver momentos em que quase desapareceu, fases em que sobreviveu com poucas Lojas, mas não deixou a sua história ter um fim.

Após a suspensão dos trabalhos maçônicos em 1822, a reorganização mais consistente da Maçonaria brasileira ocorreu em 1831, com a criação do chamado **Grande Oriente Brasileiro**, conhecido também como **Grande Oriente do Passeio**.

No ano seguinte, em 1832, reinstalou-se o **Grande Oriente Brasília**, agora sob o nome de **Grande Oriente do Brasil**, presidido por **José Bonifácio**. Nessa fase, entretanto, o Rito Adonhiramita praticamente não possuía presença efetiva entre as potências em funcionamento.

O cenário estava dominado pelo **Rito Moderno** e, cada vez mais, pelo **Rito Escocês Antigo e Aceito**, cuja expansão se fortaleceu com a fundação, em 1832, do Supremo Conselho por Montezuma.

Uma das razões dessa ausência parece ter sido a falta dos chamados **reguladores**, isto é, dos textos rituais que permitissem a prática regular do sistema.

Tal deficiência começou a ser suprida quando, em 1833, foi traduzida, e em 1836 teve impressão autorizada no Rio de Janeiro, pela **Typographia Astral**, a **Coleção Preciosa da Maçonaria Adonhiramita**, versão portuguesa do original francês, contendo os **doze graus originais** do rito.

A importância dessa publicação foi decisiva, pois ela não somente restituiu ao idioma português os textos fundamentais do sistema, mas tornou novamente possível sua prática regular, favorecendo o ressurgimento de Lojas Adonhiramitas em território brasileiro.

A comparação entre os reguladores empregados pela **Comércio e Artes** nos anos de 1815 a 1817 e os três primeiros graus dessa edição revela pequenas diferenças procedimentais, mas também uma notável afinidade na sobriedade e simplicidade dos trabalhos.

O retorno efetivo do rito ao cenário nacional ocorreu em **1838**, com a fundação, em Niterói, da **Loja Sabedoria e Beneficência**, do GOB. Embora sua duração tenha sido breve, ela desempenhou papel essencial, por bastar para reintroduzir o rito e permitir sua difusão a outras oficinas, inclusive em diferentes obediências.

No ano seguinte, em **1839**, foi fundada no Rio de Janeiro a **Loja Asylo da Prudência**, também Adonhiramita.

Em **1918**, essa oficina fundiu-se com a **Loja Amor da Pátria**, fundada em **1893**, igualmente praticante do rito, dando origem à **Loja Prudência e Amor nº 48**, que herdou a antiguidade da mais velha de suas matrizes.

Por essa razão, a **Prudência e Amor**, instalada no **Palácio Maçônico do Lavradio**, é tradicionalmente considerada a mais antiga Loja Adonhiramita ainda em atividade no Brasil.

Ao longo do século XIX, o rito permaneceu presente, embora em posição frequentemente modesta diante da expansão de outros sistemas; ainda assim, nunca desapareceu completamente e manteve-se graças a um punhado de oficinas, com especial vitalidade em certas regiões do **Norte** e do **Nordeste**, e foi sendo absorvido, reorganizado e administrado nas estruturas da maçonaria nacional.

Em **1842**, a nova Constituição do Grande Oriente do Brasil criou o **Grande Colégio de Ritos**, que reunia o **Rito Moderno**, o **Adonhiramita** e o **Escocês Antigo e Aceito**, indicando que a obediência exercia então, simultaneamente, o governo simbólico e filosófico, como potência mista.

A Constituição de **1855** marcou nova etapa, ao promover uma distinção mais clara entre os ritos.

Enquanto o REAA, já dotado de Supremo Conselho próprio, ganhava autonomia crescente, os ritos **Moderno** e **Adonhiramita** foram reunidos no **Sublime Grande Capítulo dos Ritos Azuis**, assim chamado pela predominância do azul em seus paramentos e decorações, em contraste com o vermelho característico do rito escocês.

O arranjo confirma que o Adonhiramita, embora não dominante, seguia reconhecido e integrado à estrutura obediencial do país.

A década de 1860, contudo, abriria para ele um período especialmente fecundo, pois em **1863**, a dissidência liderada por **Joaquim Saldanha Marinho**, que afastou do GOB mais de mil e quinhentos Irmãos, deu origem ao **Grande Oriente do Vale dos Beneditinos**, mais tarde associado ao **Grande Oriente Unido**.

Nesse novo quadro, o Rito Adonhiramita conheceu uma fase de notável expansão, chegando a superar, em número de Lojas, sua própria presença no GOB.

Foi também nesse ambiente que surgiram as primeiras preocupações sistemáticas com a uniformização dos procedimentos rituais, mediante a edição de **provimentos** que buscaram ordenar os trabalhos e fixar práticas cuja influência se faria sentir por longo tempo.

Em **1872**, no seio do Grande Oriente dos Beneditinos, foi criado o **Sublime Grande Capítulo dos Cavaleiros Noaquitas**, oficina-chefe do rito naquele corpo obediencial.

No **Grande Oriente do Brasil**, organismo homônimo, seria criado em **1873**, por decreto de abril, com instalação registrada em junho.

Este é um dos grandes marcos da institucionalização do rito Adonhramita no Brasil, ao representar a criação de uma estrutura própria para o governo de seus graus filosóficos, enquanto os graus simbólicos permaneciam sob administração direta da obediência.

A autonomia não era absoluta, já que o Grande Capítulo seguia subordinado ao poder central; ainda assim, o novo arranjo deu ao rito maior estabilidade administrativa e mais clara continuidade iniciática.

Foi nesse quadro que se consolidou, em solo brasileiro, uma forma particular de recepção do sistema.

A influência editorial de **Jean-Marie Ragon** contribuiu para difundir entre nós a ideia de um rito composto de **treze graus**, leitura que encontrou grande eco e moldou por muito tempo a compreensão brasileira do Rito Adonhramita, ainda que nem sempre coincidissem inteiramente com as formas mais antigas da tradição francesa.

Ao lado disso, o Brasil desenvolveu também algumas características simbólicas próprias, como a adoção do **Stekenna** ou **Stekna** como emblema distintivo.

Embora suas raízes remetam ao imaginário apocalíptico e ao símbolo do cordeiro sobre o livro dos sete selos, presentes de modos variados na literatura francesa, sua forma brasileira parece constituir verdadeira elaboração nacional, síntese de ideias de pureza, pacto e destino.

A posterior fusão entre o GOB e o Grande Oriente dos Beneditinos, com a formação do **Grande Oriente Unido** e, depois, a absorção deste pelo próprio **Grande Oriente do Brasil**, trouxe consigo a fusão das oficinas filosóficas, prevalecendo a estrutura do GOB.

Ainda assim, o rito preservou sua continuidade, e em **1952**, a nova reestruturação deu ao **Grande Capítulo dos Cavaleiros Noaquitas** uma independência mais efetiva, transformando-o em **Potência Filosófica** responsável pelo governo dos graus 4 ao 13, enquanto o GOB conservava a administração do simbolismo. Mesmo assim, por meio de tratado, o Grande Capítulo não se afastou completamente dos assuntos simbólicos, continuando a exercer função consultiva e de assessoramento.

No século XX, a presença do rito foi marcada por oscilações e houve momentos de retração, e não faltaram observadores que, nas décadas de 1960 e 1970, o classificassem como tradição em vias de desaparecimento.

A história, contudo, mostrou o contrário, e o rito sobreviveu às crises obedienciais e às reconfigurações institucionais da Maçonaria brasileira.

A cisão de **1927**, que levou à criação das **Grandes Lojas Estaduais**, pouco o afetou, por estar mais ligada ao âmbito do Supremo Conselho do REAA.

Já a grande ruptura de **1973**, com a criação dos **Grandes Orientes Independentes**, teve consequências muito mais sensíveis, porque envolveu diretamente as Lojas simbólicas.

Após essa cisão, verificou-se que, enquanto no GOB permaneciam **trinta e três Lojas Adonhiramitas**, os novos Grandes Orientes conservaram somente uma única oficina do rito: a **Loja Januário Corte**, do **Grande Oriente de Santa Catarina**, em Florianópolis, elevada à condição de **Loja Mãe** do Rito Adonhiramita nessa confederação.

Tudo o mais parecia ter permanecido com o GOB ou com seus organismos vinculados, inclusive a cobertura filosófica do **Grande Capítulo dos Cavaleiros Noaquitas**.

Até mesmo o **Sublime Capítulo Júlio Agostinho Vieira**, que funcionava junto à Loja Januário Corte e elevava Irmãos até o grau de **Cavaleiro Rosa-Cruz**, acabaria abatendo colunas ao perder o amparo regular de uma oficina-chefe.

No interior do GOB, a continuidade Adonhiramita deixou marcas concretas, como a fundação da **Loja Scripta et Veritas nº 1641**, no **Palácio do Lavradio**, em **10 de setembro de 1965**.

A partir do final da década de 1960, intensificaram-se as iniciativas de revisão, sistematização e impressão de rituais, em esforço de uniformização e fortalecimento identitário.

Surgiram também debates sobre a ampliação do sistema, com aproximações a modelos de **trinta e três graus**, em diálogo com tendências esotéricas modernas e com autores de grande circulação, como **C. W. Leadbeater**, cuja obra **A Vida Oculta na Maçonaria** encontrou larga recepção no Brasil.

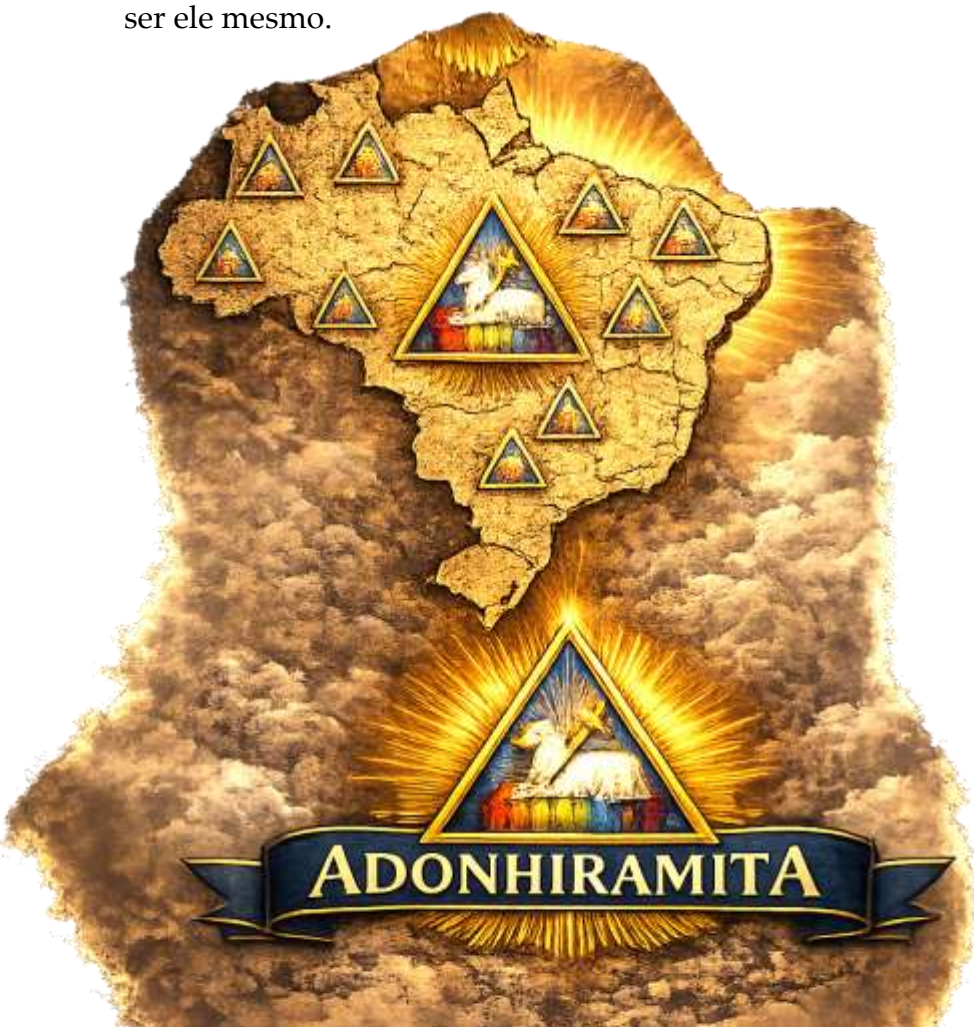
Com o passar do tempo, o rito readquiriu vigor e a antiga classificação de “rito em extinção” deixou de corresponder à realidade.

Hoje, o **Rito Adonhiramita** apresenta-se sólido, consistente e sustentado por um número significativo de Lojas e está presente no **Grande Oriente do Brasil**, na maior parte dos **Grandes Orientes Independentes** e também na **Grande Loja do Estado de São Paulo**.

Além disso, após ter sido durante muito tempo preservado de maneira especialmente intensa em solo brasileiro, voltou a encontrar espaço em **Portugal**, inclusive na **Grande Loja Regular de Portugal**, com Lojas simbólicas em atividade.

A história do Rito Adonhiramita no Brasil é a de uma tradição que atravessou crises políticas, dissidências obedienciais e sucessivas reorganizações sem perder sua identidade.

O Rito Adonhiramita não somente sobreviveu, mas se enraizou na história brasileira e soube renovar-se sem deixar de ser ele mesmo.





ADONHIRAMITA





O RITO ADONHIRAMITA EM SANTA CATARINA

Há tradições que não se afirmam pelo ruído, mas pela permanência.

Não crescem, ao menos em seu começo, pela facilidade das circunstâncias nem pelo amparo das maiorias, mas pela fidelidade de homens que compreendem que certos legados só permanecem vivos quando alguém aceita sustentá-los por inteiro, mesmo quando isso exige constância, renúncia e uma disciplina interior que o mundo quase nunca vê.

A história do Rito Adonhiramita em Santa Catarina é, antes, a história de uma fidelidade amadurecida no tempo, consolidada por decisões discretas e conservada por Irmãos que entenderam haver heranças que só sobrevivem quando deixam de ser tratadas como adorno e são assumidas como responsabilidade.

Seu desenvolvimento em Santa Catarina, por isso mesmo, não deve ser visto como um simples episódio regional da Maçonaria brasileira.

Em solo catarinense, o Adonhiramita encontrou algo mais raro e mais decisivo do que uma acolhida circunstancial: encontrou um ambiente no qual a identidade ritual não foi tratada como detalhe secundário, como preferência acessória ou como simples variante exterior de trabalho, mas como expressão de coerência iniciática.

O rito não foi recebido apenas como uma forma litúrgica entre outras, disponível para ser praticada enquanto conviesse, e sim como um sistema dotado de linguagem, espírito e progressão próprios, com uma lógica interna que não se deixa compreender por partes isoladas.

Foi justamente essa compreensão que deu à experiência catarinense seu timbre particular e, em muitos sentidos, sua força.

Em diferentes momentos da história maçônica brasileira, a relação entre as Lojas simbólicas e os graus filosóficos assumiu arranjos diversos, muitas vezes marcados por soluções administrativas de ocasião, por circunstâncias obedienciais específicas ou por acomodações que nem sempre preservavam a unidade interna do rito.

Em Santa Catarina, porém, o desenvolvimento do Rito Adonhiramita seguiu direção mais orgânica e mais fiel à sua própria natureza.

Buscou-se, tanto quanto possível, a unidade entre a base simbólica e sua continuidade filosófica, de modo que o trabalho da oficina não ficasse separado da progressão que lhe dá extensão, aprofundamento e coroamento.

Não se tratava, portanto, apenas de manter o rito em funcionamento, mas de garantir que ele permanecesse inteiro, capaz de falar a mesma língua espiritual desde seus primeiros passos até seus desdobramentos superiores.

Uma Loja pode subsistir isoladamente. Um rito, não. Quando amadurece, ele pede continuidade.

Exige que aquilo que se anuncia em seus primeiros graus encontre adiante o seu desenvolvimento natural, para que não se rompa a cadeia de sentido que o sustenta.

Foi essa exigência interna, mais do que qualquer projeto meramente administrativo, que levou os Irmãos catarinenses à formação de um corpo próprio para sustentar os graus filosóficos do Adonhiramita.

Não se tratava apenas de organizar uma estrutura, de criar um órgão ou de satisfazer uma necessidade burocrática, tratava-se, em verdade, de impedir que o rito sobrevivesse mutilado, reduzido à sua entrada simbólica, privado da sequência que lhe confere densidade, completude e identidade.

O que estava em jogo não era apenas a administração dos altos graus, mas a integridade de um modo de trabalhar, de ensinar e de transmitir.

Foi assim que se formou, em solo catarinense, a base da estrutura que mais tarde se consolidaria no **Sublime Grande Capítulo Adonhiramita de Santa Catarina**, depois ampliado sob designação mais abrangente.

A mudança de nome alargou seu horizonte de atuação e lhe deu ressonância mais vasta, mas não alterou sua verdade essencial: foi em Santa Catarina que esse trabalho encontrou berço, força inicial e consistência histórica.

Foi ali que deixou de ser apenas aspiração para tornar-se forma organizada; foi ali que a necessidade de continuidade ganhou corpo estável; foi ali, enfim, que uma intuição de fidelidade se converteu em instituição viva.

E, como tantas vezes sucede com as tradições duradouras, aquilo que começou quase como resposta necessária a uma carência prática revelou-se, com o tempo, peça central de uma construção histórica mais ampla.

Ao longo dos anos, essa estrutura tornou-se eixo de estabilidade e de irradiação.

Por seu intermédio, organizaram-se os graus filosóficos, preservou-se a tradição ritual e consolidou-se entre os Irmãos a convicção de que a integridade do Adonhiramita dependia da manutenção viva de todo o sistema.

Talvez esteja aí uma das marcas mais próprias da experiência catarinense: a compreensão de que a autonomia administrativa só tem valor quando serve à fidelidade iniciática, e de que toda independência esvaziada de conteúdo espiritual acaba, cedo ou tarde, por perder o seu sentido.

Em Santa Catarina, a busca de uma organização própria não nasceu do desejo de romper, mas do desejo de conservar; não se alimentou de vaidade institucional, mas da necessidade de manter, no próprio Estado, uma continuidade que de outro modo poderia esmorecer ou fragmentar-se.

Mas nenhuma tradição se explica apenas por seus organismos.

As instituições lhe dão forma; os homens lhe dão alma, direção e permanência. Entre esses homens, destaca-se de modo incontornável **Lúcio Nelson Martins, o Dupuy**, cuja atuação marcou profundamente a organização, a expansão e a consolidação do Rito Adonhiramita em Santa Catarina.

Seu nome tornou-se inseparável dessa história não apenas por haver ocupado funções de relevo, mas porque sua presença correspondeu, durante longo tempo, à própria ideia de continuidade do rito no Estado.

Há figuras que participam de uma tradição; há outras que, sem se confundirem com ela, acabam por encarnar-lhe uma fase decisiva. Dupuy pertence claramente à segunda categoria.

Patriarca do sistema Adonhiramita catarinense e também Grão-Mestre Adjunto do Grande Oriente de Santa Catarina, Dupuy representou mais do que uma liderança administrativa.

Foi elo entre gerações, defensor da identidade ritual e artífice da implantação efetiva do sistema filosófico em ambiente catarinense.

Sua influência não se limitou ao plano local. Alcançou o quadro mais amplo do Adonhiramita brasileiro, pelo estímulo à fundação e ao fortalecimento de Lojas, bem como pelo esforço constante de preservação doutrinária.

Em torno de seu nome gravita boa parte da memória viva do rito em Santa Catarina, porque nele se uniram, de maneira pouco comum, convicção ritual, capacidade organizadora e disposição de agir. Não foi apenas um homem de ideias, nem apenas um homem de cargos; foi, acima de tudo, um homem de construção.

No universo dos Grandes Orientes independentes, Santa Catarina acabaria assumindo posição singular.

O Grande Oriente de Santa Catarina concentrou, ao longo do tempo, o mais expressivo núcleo de Lojas Adonhiramitas do sistema da COMAB, ultrapassando a casa de três dezenas e convertendo-se em verdadeiro centro de densidade ritual e de irradiação do rito.

Outros Estados conheceram experiências relevantes, e alguns também contribuíram para a presença Adonhiramita no Brasil; poucos, porém, reuniram com a mesma força quantidade, continuidade e identidade.

Em Santa Catarina, o rito não apenas existiu: ganhou corpo, criou raízes, formou ambiente, produziu hábitos e se tornou referência.

Essa diferença é importante, porque nem sempre o número basta para explicar a força de uma tradição; muitas vezes, o que a distingue é a maneira como ela se instala na vida real dos homens e constitui um centro de gravidade.

Esse protagonismo não nasceu por acaso. Quando sobreveio a cisão de 1973, o Adonhiramita praticado em solo catarinense ainda conservava sua feição tradicional de treze graus.

Em Santa Catarina, essa linha de continuidade foi mantida com particular firmeza.

O rito preservado e difundido a partir da **Loja Januário Corte**, e depois estendido a outras oficinas do GOSC, entre elas a **Loja Lédio Martins**, fundada em 1983, permaneceu ligado ao sistema tradicional recebido. E isso foi decisivo: permitiu ao Adonhiramita catarinense crescer sem romper com sua lógica, expandir-se sem descaracterizar-se e consolidar-se sem dissolver sua forma.

Muitas tradições se perdem não porque desaparecem de repente, mas porque, gradualmente, deixam de reconhecer a si mesmas.

O caso catarinense foi outro: ali, o crescimento se fez com continuidade, e a expansão não significou abandono do próprio eixo.

À medida que o rito avançava no GOSC e se fortalecia em outros Grandes Orientes da COMAB, tornou-se natural a necessidade de uma corporação filosófica própria.

Não apenas porque crescia o número de Lojas, mas porque crescia também entre os Irmãos o desejo de conhecer o rito em toda a extensão de seu método.

Havia ali uma exigência institucional, sem dúvida, mas antes de tudo uma exigência doutrinária: o rito reclamava seu desenvolvimento completo.

Quando uma tradição ritual permanece viva, chega um momento em que ela própria exige mais de seus guardiães. Já não basta repetir formas recebidas; torna-se necessário aprofundá-las, desdobrá-las, dar-lhes sequência.

Foi esse amadurecimento que se verificou em Santa Catarina, e foi ele que tornou inevitável o passo seguinte.

Dessa exigência nasceu, em **1991**, o **Sublime Grande Capítulo Adonhiramita de Santa Catarina**, e mais tarde, com a expansão do rito em outros Grandes Orientes e com o reconhecimento de seu papel como Oficina-Chefe de Rito no âmbito da COMAB, passou a chamar-se **Sublime Grande Capítulo Adonhiramita do Brasil**.

Ainda assim, sua origem permaneceu essencialmente catarinense e foi aqui que encontrou seu primeiro corpo, sua primeira estabilidade e sua primeira vocação de permanência.

O nome nacional que viria depois não apagou a verdade do nascimento; ao contrário, foi consequência dela.

E há algo de simbólico nisso: muitas vezes, aquilo que mais tarde alcança horizonte mais vasto só o faz porque, em algum lugar preciso, encontrou antes um chão firme em que pudesse enraizar-se.

Essa solidez se revelou com especial clareza quando, após a separação de 1973, surgiram tratativas concretas entre o Grande Oriente de Santa Catarina e a Grande Loja de Santa Catarina para a formação de uma Grande Loja Unida.

O projeto avançou, mas encontrou um obstáculo central: no modelo das Grandes Lojas não havia lugar para a permanência do Rito Adonhiramita nem do Rito Moderno, o que implicaria exigir a mudança de rito de oficinas como a **Loja Januário Corte** e a **Loja Ordem e Trabalho**.

Em muitas ocasiões da história, as tradições são postas à prova não por perseguições abertas, mas por soluções aparentemente práticas, por acomodações que prometem simplificar o quadro e racionalizar a vida institucional.

É justamente nesses momentos que se mede a força real de uma fidelidade.

Foi então que a posição de Dupuy se tornou decisiva. Maçom Adonhiramita convicto, recusou a hipótese de ver sua Loja abandonar o rito.

O gesto, que à primeira vista poderia parecer mera resistência administrativa, teve alcance muito maior.

Nele se decidiu, em larga medida, a possibilidade de continuidade do Adonhiramita em Santa Catarina como tradição viva e íntegra.

A unificação não se consumou, o GOSC permaneceu como potência independente e a Loja Januário Corte conservou sua condição de referência matricial do rito no sistema dos Grandes Orientes independentes.

O que estava sendo preservado ali não era apenas uma forma ritual, mas uma linhagem de continuidade.

Havia, naquele momento, mais do que uma divergência de organização: havia a recusa de permitir que uma tradição inteira fosse absorvida por conveniências alheias à sua natureza.

Depois do falecimento de Lúcio Nelson Martins, a função patriarcal foi exercida por **Edison Carlos Ortiga**, que por muitos anos assegurou estabilidade ao sistema filosófico e continuidade à obra recebida.

Em período mais recente, essa responsabilidade encontra expressão na atuação de **Hilário Noldin Filho**, atual Patriarca do SGCAB.

No mesmo horizonte de serviço, deve ser lembrado também **Mário Edson Serafim da Luz**, cuja dedicação constante ao trabalho Adonhiramita se converteu em referência de firme compromisso com o fortalecimento do rito no Estado.

Toda tradição duradoura conhece esses momentos de transmissão, no qual o essencial já não está apenas em criar, mas em saber conservar sem deixar esfriar, em saber prosseguir sem empobrecer, em receber uma obra alheia como encargo próprio.

É nessa cadeia silenciosa de continuidade que se mede, muitas vezes, a seriedade de uma herança.

Paralelamente à linha catarinense, outra organização filosófica do Rito Adonhiramita estruturou-se no âmbito do Grande Oriente do Brasil.

Durante muitos anos conhecida como **Excelso Conselho da Maçonaria Adonhiramita do Brasil**, essa estrutura viria mais tarde a assumir a designação de **Supremo Conselho Adonhiramita do Brasil – SCAB**.

Trata-se de caminho administrativo distinto, vinculado a outra potência simbólica, mas igualmente voltado à preservação e ao estudo do rito.

As duas experiências refletem arranjos diversos da Maçonaria brasileira, sem apagar o reconhecimento de uma mesma herança ritual e iniciática.

A diversidade das formas institucionais, nesse caso, não elimina a unidade mais profunda da tradição; apenas mostra que, em contextos diversos, ela buscou meios diversos para subsistir.

No quadro atual, o Rito Adonhiramita já não pode ser descrito como tradição residual ou ameaçada de desaparecimento.

No Grande Oriente do Brasil, conserva presença significativa em várias regiões do país, embora atravessasse dificuldades em sua vida filosófica.

Nos Grandes Orientes independentes, ao contrário, vive-se nítido movimento de expansão e renovação.

Aquilo que um dia chegou a ser apontado como rito em declínio revela-se hoje tradição viva, capaz de crescer sem renunciar à sua forma.

Essa reversão tem algo de emblemático: mostra que certas previsões de desaparecimento dizem mais sobre a pressa dos observadores do que sobre a força real das tradições observadas.

Algumas heranças parecem frágeis apenas porque crescem de maneira menos ruidosa; mas é justamente aí que, por vezes, reside sua maior resistência.

Esse renascimento ultrapassou o território brasileiro. Houve também esforços para reintroduzir o rito em Portugal, e entre os nomes ligados a essa iniciativa figura o de Lúcio Nelson Martins.

Mais tarde, o Adonhiramita voltaria a encontrar espaço em terras portuguesas, num movimento carregado de simbolismo: depois de longamente preservado e fortalecido no Brasil, o rito retornava ao mundo lusitano sob novo fôlego histórico.

Há, nessa passagem, algo de quase circular, como se a tradição, após atravessar mares, crises, transformações e longos períodos de custódia, reencontrasse um de seus antigos espaços não como simples repetição do passado, mas como nova forma de continuidade.

Nascido em solo francês, profundamente reelaborado no Brasil e marcado por diferentes influências ao longo de sua trajetória, o Rito Adonhiramita encontrou em Santa Catarina um de seus mais firmes centros de preservação, irradiação e maturidade.

Foi aqui que o sistema de treze graus encontrou defesa particularmente resoluta.

Foi aqui que a estrutura filosófica ganhou corpo com organicidade. Foi aqui que a identidade ritual se mostrou forte o bastante para resistir a pressões administrativas que, em outros contextos, poderiam tê-la dissolvido.

E foi também aqui que a tradição deixou de ser apenas herança recebida para tornar-se obra conscientemente sustentada, quase como se o Estado catarinense tivesse assumido, em determinado momento, a tarefa de guardar não apenas um rito, mas uma certa maneira de compreendê-lo.

Por isso, a história do Adonhiramita em Santa Catarina não se reduz à enumeração de Lojas, datas e corpos administrativos.

. Em seu sentido mais profundo, ela fala de fidelidade. Fala de homens que compreenderam que certas tradições não permanecem por inércia, mas porque alguém decide sustentá-las quando seria mais fácil abandoná-las.

E fala também de uma verdade maior:

Quando uma herança iniciática encontra guardiães à altura de sua responsabilidade, ela não apenas sobrevive.

Ela floresce.





SANTA
CATARINA

Um Testemunho Histórico sobre a:
História do Rito Adonhiramita em Santa Catarina
por Edison Carlos Ortega (Ir. Feliciano)
Patriarca de Honra do
Sublime Grande Capítulo Adonhiramita do Brasil

Como a história nos revela, nos primórdios da maçonaria no Brasil, no início do século XIX, os protagonistas eram o Rito Adonhiramita e o Rito Moderno, este último com forte apelo após se tornar o rito oficial do Grande Oriente de França e Grande Oriente Lusitano.

Embora a Loja mater da fundação da potência maçônica no Brasil, Loja Comércio e Artes da Idade do Ouro, fosse Adonhiramita, as outras duas criadas em sua divisão, União e Tranquilidade e Esperança de Niterói, adotaram, já no berço, o Rito Moderno, assim como a potência fundada, em 17 de junho de 1822, Grande Oriente Brasílico, também adotou esse rito como o rito oficial. Sabemos que a nova potência teve vida curta, encerrando seus trabalhos no dia 25 de outubro do mesmo ano, por ocasião de sua décima nona sessão.

Mesmo com os trabalhos encerrados, no termo maçônico de “adormecido”, sempre teve discreta movimentação e assim, após a abdicação de D. Pedro I, em 23 de novembro de 1831, foi reinstalado o, agora, Grande Oriente do Brasil, considerado sucessor do antigo Grande Oriente Brasílico.

E, desta vez, só predomina um rito, o Rito Moderno, uma vez que o REAA só aparece com sua primeira Loja simbólica, Independência, fundada ao final de 1832. A partir dessa Loja, outras foram surgindo, afagando o ego do maçom brasileiro pelo grau 33 que, logo, logo, este novo rito passou a dominar a maçonaria.

Neste contexto, o Rito Adonhiramita desapareceu do cenário maçônico nacional, só reaparecendo em 1938 com a Loja Sabedoria e Beneficência de Niterói, que, embora de duração efêmera, difundiu o rito para outras Lojas que surgiram logo após, mas sempre relegando-o a um rito minoritário.

Mais tarde, com a criação do Grande Capítulo dos Ritos Azuis, que englobava o Adonhiramita e o Moderno, uma espécie de Supremo Conselho desses ritos, tal qual o Supremo Conselho para o REAA, deu novo alento ao rito e, com o desmembramento desse capítulo, fundando o Grande Capítulo dos Cavaleiros Noaquitais, o rito passou a ter nova vida e a sentir certa expansão, principalmente nas regiões do Norte e Nordeste, além do Rio de Janeiro, sede do cenário maçônico brasileiro.

Entramos no século XX e, com ele, a 1ª Guerra Mundial. Um conflito desta magnitude aflora o sentimento pátrio de todos e, tão logo terminado o conflito, o grão-mestre do GOB, Ir. Abreu Sodré resolve instituir um rito, de viés patriótico, e assim nasce o Rito Brasileiro, mas que, devido à pouca adesão, cai no “adormecimento”.

Eis que tem início a 2ª Guerra Mundial, na qual o Brasil toma parte efetiva, sofre ataques de submarinos e sente na pele todos os rigores da guerra. Terminado o conflito e com o sentimento pátrio lá em cima, é hora de voltar a pensar naquele rito patriótico e esquecido.

Coube ao então GM Joaquim Rodrigues Neves reordenar o rito Brasileiro, institui-lo com 33 graus e propagar sua prática. Desta vez, talvez o apelo dos 33 graus, o rito caiu no agrado e várias Lojas passaram a praticá-lo e outras tantas trocavam seu rito original para o Brasileiro. Apesar de sua expansão não alterar a supremacia do REAA e nem atrair os Ilr do Rito Moderno, os Ilr Adonhiramitas passaram a migrar para ele a tal ponto que o Rito Adonhiramita, nessas alturas só existente no Brasil, passou a ser considerado “um rito em extinção”.

Urgia, a direção do GOB tomar alguma providência para resolver ou minimizar o problema. Solução imediata: imposição de Lojas. Foi neste cenário que, em 1950, a maçonaria catarinense, que possuía uma Delegacia em Florianópolis, do GOB, queria mudar de status. Os maçons catarinenses exigiam um Grande Oriente Estadual, queriam a promoção da delegacia em Grande Oriente.

O panorama da maçonaria catarinense era de Lojas do REAA, somente uma na capital do Rito Moderno e outra em Joinville do Rito Schroeder. Em Florianópolis, funcionavam três Lojas, duas do REAA (Lojas Regeneração Catarinense e Campos Lobo) e outra no rito Moderno (Ordem e Trabalho), respectivamente.

Por exigência e imposição do Poder Central: mínimo de três Lojas sediadas na capital e três ritos diferentes, sendo um o Rito Adonhiramita.

Diga-se de passagem que era uma imposição do GM da época sem lastro em regulamento algum. E assim, com Iir da Loja Fraternidade Catarinense, foi fundada a Loja Januário Corte, no Rito Adonhiramita, rito que por estas bandas ninguém conhecia nem sabia seu desenrolar.

Devido a este desconhecimento e ainda que os Irmãos da nova Loja não se desvincularam de sua Loja de origem e tudo funcionava no mesmo local, a Loja Januário Corte permaneceu por vários anos como “Loja de fachada”.

Mas tudo tem sua primeira vez e, desta forma, o Rito Adonhiramita, através da Loja Januário Corte, se instalou no nosso Oriente definitivamente e reinou isoladamente por mais de 30 anos, até surgir a Loja Lédio Martins.

Convém ressaltar que, em 1973, com a cisão no GOB, todas as Lojas Adonhiramitas ficaram naquela potência e, entre os Grandes Orientes dissidentes, o Rito Adonhiramita sobreviveu somente pela permanência da Loja Januário Corte, que, sem demérito, tem que ser considerada a “Loja-mãe” do Rito Adonhiramita fora do GOB.

Se o crescimento do rito começa a partir da fundação da Loja Lédio Martins, ele só se interioriza com a fundação da Loja Silêncio e Fraternidade, no Oriente de Campos Novos, e logo depois com a Loja Obreiros da Luz, no Oriente de Lages.

Daí para a frente foi uma sucessão de Lojas de Adonhiramita surgindo nos mais diferentes orientes.

Edison Carlos Ortiga (Ir. Feliciano)



NOMES NA HISTÓRIA

Alguns Irmãos escreveram seus nomes na história Adonhiramita, especialmente em Santa Catarina. O primeiro deles, e a maior luz Adonhiramita de todos os tempos, foi o Irmão **Lúcio Nelson Martins**, que, com muito trabalho, dedicação e comprometimento, percorreu todo o estado incentivando a prática Adonhiramita, auxiliando na fundação, estruturação e fortalecimento das Lojas. Tive a alegria de conhecê-lo e conviver com ele, e se o rito hoje existe forte e consolidado, é pelo trabalho por ele realizado.

Outro Irmão de liderança foi aquele que o sucedeu, o Irmão **Edison Carlos Ortiga**, um Irmão comprometido em manter e fortalecer o rito. Trabalhei juntamente com ele; juntos, refizemos o ritual do IV Volume, trabalhamos nos rituais dos graus, melhoramos e criamos instruções para uso em Loja. Foram muitas horas de dedicação e trabalho em prol da maçonaria Adonhiramita. Um Irmão incansável e comprometido, ao lado de quem tive a honra de caminhar.

A seguir, mais dois Irmãos que tive o privilégio de conhecer e que muito trabalharam pelo rito, assim como muitos outros com quem não tive tanto contato, mas cujas histórias conheço. Ao homenagear estes, sintam-se todos os que aqui não foram citados devidamente também homenageados. **O silêncio do reconhecimento, às vezes, é proporcional à grandeza da ação.**

CARLOS CASTILHO

Há homens que atravessam a existência como um sopro discreto, e há outros que deixam no tempo a marca de uma presença que continua a ressoar mesmo quando o corpo já não ocupa lugar entre nós.

Falar de Carlos Roberto Castilho Santos, Nicolau II, o nosso Castilho, é tocar nessa segunda categoria, aquela dos que não se contentaram em participar da Obra, mas decidiram sustentá-la com a própria alma.

Dizer que foi amigo, guia, Irmão, ainda soa insuficiente diante da vastidão do que representou para a Maçonaria, para os Irmãos, para o Rito Adonhiramita e, muitas vezes, para aqueles que sequer sabiam o nome de quem os ajudava.

O Castilho era uma força viva em favor do bem, da verdade e da justiça.

Não se tratava de discurso, mas de postura interior.

Como todo homem que ama intensamente a Ordem, era exigente, rigoroso, por vezes de gênio forte, mas essa firmeza não anulava a leveza de sua alma.



Havia nele uma alegria quase juvenil, um humor inesperado, que surgia no momento certo, quebrando tensões e unindo corações. Em outras ocasiões, assumia uma seriedade profunda, concentrada, que impunha respeito silencioso. Essa alternância não era contradição, mas equilíbrio. Sabia quando sorrir e sabia quando sustentar o peso do dever.

Na imagem em que aparece revestido do Manto Azul de Delegado do Patriarca do Rito Adonhiramita, durante a Ceia do Cavaleiro Rosa Cruz Adonhiramita, vemos mais do que um traje ritualístico. Vemos a expressão visível de uma vocação.

Aquela Ceia não nasceu do acaso, mas da inquietação criadora de Castilho, que percebia a ausência de uma expressão própria do Rito naquele momento simbólico que tantos Irmãos vivenciavam em outro contexto.

Se existia uma Ceia mística no Grau 18 do REAA, porque não haveria uma Ceia que traduzisse a sensibilidade e a tradição Adonhiramita?

Para ele, não se tratava de competição ou comparação, mas de identidade. O Rito precisava falar com voz própria, e essa voz deveria ser construída com estudo, pesquisa e fidelidade às fontes.

Fomos atrás de rituais franceses, portugueses e brasileiros, mergulhamos em textos antigos, buscamos coerência histórica e simbólica, não para criar algo improvisado, mas para oferecer ao Rito uma expressão legítima de sua espiritualidade.

Quando a ideia parecia excessiva, quando o trabalho se demonstrava grande demais, sua convicção tornava-se ainda mais intensa. A frase que lançou, firme e quase cortante, ainda ecoa como um princípio iniciático que ultrapassa aquela circunstância específica.

Se o Rito não está na alma, então o problema não é do Rito, mas do lugar onde se encontra o coração de quem o serve.

Não era uma reprimenda vazia, mas um chamado à coerência interior. Castilho tinha essa capacidade singular de despertar os que se acomodavam.

Podia intimidar com o olhar, com uma palavra direta, mas não por vaidade ou autoritarismo, e sim porque acreditava que a mediocridade espiritual é uma forma de injustiça contra a própria iniciação.

Sua conhecida expressão *“melhor segurar um louco do que empurrar um burro”*, preferindo lidar com a intensidade de quem erra por excesso de ardor do que com a inércia de quem nada quer fazer, revela muito de sua pedagogia silenciosa.

Ele não tolerava a apatia quando o assunto era a Obra.

O resultado daquela decisão foi a criação do Ritual da Ceia do Cavaleiro Rosa Cruz Adonhiramita, posteriormente aprovado e impresso pelo SCGCAB.

O que começou como uma inquietação pessoal tornou-se patrimônio coletivo.

A primeira sessão foi marcada por nervosismo e expectativa, como toda obra nascente que ainda procura seu ritmo.

A segunda, registrada na fotografia, já trazia o semblante de quem compreendia que estava participando de algo maior do que si. Ali não estava somente um homem de manto azul, mas a materialização de um esforço que unia tradição, identidade e futuro.

Dizer que Castilho foi a alma do Rito em Santa Catarina não é metáfora vazia. Há homens que ocupam cargos, e há aqueles que ocupam consciências. Ele fazia o Rito respirar, fazia com que seus símbolos deixassem de ser imagens estáticas para se tornarem caminhos vivos.

Sua atuação junto à Loja Pedra Cintilante e à consolidação do Rito Adonhiramita em Itapema e em Santa Catarina não pode ser medida somente por atas ou registros administrativos, mas pela transformação interior que provocou nos Irmãos que com ele conviveram.

Hoje, quando recordamos seu nome, não o fazemos com melancolia paralisante, mas com a consciência de que sua herança exige continuidade.

A verdadeira homenagem a um homem como o Castilho não está somente na memória afetiva, mas na disposição de assumir a responsabilidade que ele assumiu.

Servir com rigor e alegria, defender a identidade do Rito com estudo e coragem, despertar os adormecidos quando necessário, e jamais permitir que a indiferença substitua o ardor iniciático.

Assim, sua história deixa de ser lembrança e torna-se compromisso.

Porque alguns Irmãos não partem completamente, permanecem naquilo que ajudaram a construir, naquilo que ousaram iniciar, e sobretudo naquilo que nos ensinaram a não abandonar.

Há existências que poderiam ser contadas em capítulos, e outras que exigiriam volumes inteiros para que se pudesse tocar, ainda que de longe, a extensão de sua influência.

A vida de Carlos Castilho pertence a esta última categoria, pois não se limitou a ocupar cargos ou a participar de sessões, mas a moldar destinos, sustentar decisões cruciais e erguer estruturas materiais e espirituais que continuam de pé porque foram edificadas com convicção e sacrifício.

Trabalhou e auxiliou a Loja Pedra Cintilante, mantendo-a fiel aos seus objetivos e apoiando seus primeiros passos e sua estruturação.

Fundou a Loja Ciência e Liberdade com um amor que não era retórico, mas visceral.

Trabalhou incansavelmente pelo Rito, serviu com igual dedicação na Loja simbólica e na Perfeição, acompanhou cada etapa de seus Graus como quem não somente presencia, mas vela. Depois, lado a lado, cuidaram da Perfeição como quem cuida de um jardim que precisa ser regado com estudo, disciplina e presença constante.

Em Joinville, ao lado do Irmão Arquelau, ícone da Maçonaria naquela cidade, emprestou sua energia à fundação da Loja de Perfeição Arno Gebler, incentivando, orientando, colocando a própria força a serviço de um ideal coletivo.

Construiu o Templo filosófico em Itajaí não somente com recursos materiais, mas com visão. Equipamos juntos a Perfeição e o Capítulo com zelo, buscando qualidade e dignidade para os Trabalhos.

Jamais esqueceu a gratidão que nutria pelos Irmãos de Brusque, pelo especialmente legado associado ao nome de Ayres Gevaerd, e pela perseverança da Brusque Deutsch Lodge, que sustentou por anos a Perfeição Adonhiramita. Castilho reconhecia valor onde havia fidelidade, e sua memória era feita também de reconhecimento.

Ele iluminava onde passava, mas não confundia luz com complacência. Sabia ordenar os trabalhos, chamar os Irmãos à responsabilidade, recordar que iniciação não é ornamento, mas compromisso.

Sua palestra de filosofia era uma experiência quase hipnótica, daquelas que fazem o tempo perder relevância. Escutá-lo era entrar em um fluxo de pensamento coerente, profundo, estruturado, e quando encerrava, havia sempre uma sensação de que algo precioso acabara de se retirar do ambiente.

Nos ágapes, seus papos eram igualmente envolventes, e não foram poucas as madrugadas atravessadas entre taças de vinho e reflexões sobre a vida, a Ordem e as fragilidades humanas.

Mas talvez onde sua grandeza mais se revelasse fosse na relação com o sofrimento alheio. Ele não suportava a injustiça. Não conseguia ignorar a fome, o abandono, a miséria.

Uma cena no mercado público de Itajaí permanece como símbolo de seu caráter.

Um homem em condição deplorável aproxima-se da mesa, e o Castilho não somente lhe oferece algo para comer, mas o convida a sentar, partilha a refeição, escuta sua história com atenção genuína. Não se tratava de um gesto para aliviar a própria consciência, mas de um encontro humano verdadeiro.

Levou-o a um hotel, custeou a estadia, comprou roupas, providenciou mala e itens pessoais, garantiu refeições futuras, com dignidade. Não havia romantização, havia ação concreta.

Anos depois, o reencontro com aquele homem, agora reerguido, com negócio próprio, esposa e filho, não foi uma cena teatral, mas uma confirmação silenciosa de que o bem, quando praticado com perseverança, frutifica. Ao recordar quem ele era, a memória daquela tarde voltou inteira, e as lágrimas não foram sinal de fraqueza, mas de reconhecimento. O Castilho não fez aquilo uma única vez. Fez muitas. Talvez dezenas. Talvez centenas de vezes tenha alterado trajetórias que jamais aparecerão em atas ou relatórios.

Ele podia ter palavras duras, como aço forjado. Sabia confrontar, corrigir, exigir. Mas por trás dessa firmeza havia um coração de proporções raras, generoso de maneira quase imprudente.

Não ajudava para ser visto, ajudava porque não conseguia agir de outra forma. Era coerente com aquilo que ensinava na Loja e fora dela. Seus ensinamentos não estavam somente nas instruções ritualísticas ou nas exposições filosóficas, mas no modo como se posicionava diante da dor do mundo.

Chamá-lo de MAÇOM em letras maiúsculas não é exaltação vazia, mas constatação.

Ele encarnava a essência da Maçonaria Adonhiramita como poucos. Unia rigor doutrinário, fidelidade institucional, visão estratégica e caridade ativa. Sua memória não deve ser transformada em mito distante, mas em parâmetro vivo.

Porque homens assim não solicitam veneração, solicitam continuidade.

E a melhor forma de honrá-lo não é somente recordar suas histórias, mas permitir que seu exemplo continue a agir por meio daqueles que aprenderam com ele, dentro e fora da Loja, que a verdadeira iniciação se prova na vida.

Castilho faz falta, como homem, como Maçom, mas **principalmente como meu Irmão e meu grande amigo.**

Há um detalhe que não é detalhe, e que muda o relevo inteiro da lembrança, porque Castilho não se prendia a um só corpo de trabalho, nem a uma única forma de expressão da Maçonaria.

Ele tinha a rara capacidade de reconhecer valor onde houvesse sinceridade, estudo e vontade de construir, e por isso foi parceiro e incentivador de todas as formas da Ordem, sempre com a mesma disposição de servir.

Em Itajaí, sua presença foi uma luz fundamental para o Real Arco e para o seu desenvolvimento, para a Loja Monteiro Lobato, e isso se tornou ainda mais claro pela amizade com Toni Haag, uma amizade que não ficou no plano do afeto, mas desceu ao chão da Obra, onde decisões, fundações e compromissos ganham forma e deixam herança.

Foi ao lado de Toni que ele viveu um dos movimentos mais simbólicos de sua trajetória, porque juntos fundaram a Loja Ciência e Liberdade, e ele se lançou também no projeto do Toni para o Real Arco, trabalhando com dedicação pelo Real Arco e pelo Capítulo Santo Graal 22, como quem compreende que a continuidade maçônica não é discurso, mas caminho, e que cada corpo, quando bem servido, amplia a consciência e fortalece a responsabilidade do Irmão.

Quando se pensa em Castilho sob essa luz, o que emerge é a figura de um homem que não se limitou a pertencer, mas que escolheu construir, e que, ao construir, deixou uma marca que continua a convocar aqueles que ficaram, para que o bem e o progresso que ele serviu não se tornem memória quieta, mas continuidade viva.

"A vida só se torna digna quando a verdade encontra coragem; toda liberdade que não se converte em serviço termina sendo somente uma forma elegante de vaidade."



ROSA + CRUZ

GRAU.12 ADONHIRAMITA

TONI LUIZ HAAG

A trajetória de Toni Luiz Haag no Rito Adonhiramita insere-se no processo de expansão e consolidação desse sistema ritualístico em Santa Catarina nas últimas décadas do século XX, período em que diversas Lojas buscavam reafirmar uma identidade que unisse tradição simbólica, estudo histórico e aprofundamento filosófico. Nesse contexto, sua atuação esteve ligada à fundação de estruturas institucionais e ao fortalecimento de espaços dedicados ao estudo e à prática do rito, contribuindo para que o Adonhiramita encontrasse terreno fértil em cidades do litoral catarinense.

Um marco dessa trajetória ocorreu em 27 de agosto de 1996, quando participou da fundação da ARLS Ciência e Liberdade nº 63, em Itajaí, sob os auspícios do Grande Oriente de Santa Catarina. A criação dessa Loja representou não somente o surgimento de um novo espaço de trabalho, mas também a consolidação de um núcleo voltado ao cultivo do simbolismo e da tradição ritualística do Rito Adonhiramita

. Nesse ambiente de construção institucional, Toni Haag exerceu diversas funções, incluindo Secretário, Tesoureiro e 1º Vigilante, até assumir a direção da Loja como Venerável Mestre entre 1998 e 1999.

Sua participação no Rito Adonhiramita também se estendeu às corporações filosóficas vinculadas ao sistema. No âmbito do Sublime Grande Capítulo Adonhiramita do Brasil, recebeu os graus do 4 ao 13, Cavaleiro Noaquita.

Dentro dessa estrutura, participou da fundação da Loja de Perfeição Adonhiram e comandou o Capítulo Ayres Gevaerd, contribuindo para o desenvolvimento de um espaço dedicado ao estudo e à continuidade dos graus filosóficos.

Observada em conjunto, sua atuação reúne dois aspectos frequentemente presentes na história da Maçonaria.

De um lado está o impulso fundador, ligado à criação de Lojas e estruturas capazes de sustentar a continuidade institucional da tradição.

De outro lado, está o esforço de aprofundamento doutrinário, expresso na participação em corpos filosóficos e na formação de ambientes voltados ao estudo do rito.

Essa combinação revela um perfil de liderança que atua simultaneamente na organização administrativa e na dimensão simbólica da Ordem, contribuindo para a transmissão do conhecimento maçônico entre gerações.

A história recente do Rito Adonhiramita em Santa Catarina também se entrelaça com sua atuação no campo das relações internacionais do Grande Oriente de Santa Catarina.

Como **Secretário de Relações Exteriores do GOSC**, **Toni Haag** passou a desempenhar um papel relevante na preservação da regularidade institucional e na manutenção de vínculos com potências maçônicas reconhecidas no cenário internacional.

A atuação de *Toni Luiz Haag* contribuiu para aproximar o Grande Oriente de Santa Catarina da tradição anglo-saxônica de regularidade, culminando na formalização de um **tratado com a Grande Loja Unida da Inglaterra**.

Mais que um grande Irmão e amigo, Toni foi, e continua sendo, uma grande luz na Maçonaria. Em todos os ritos, ordens e sistemas de que participou ao longo de sua vida dedicada à Ordem, deixou sempre a marca de sua grandeza fraterna, de sua generosidade e de seu espírito de serviço. Foi padrinho de incontáveis Irmãos, a quem transmitiu, com amor e responsabilidade, a mesma luz que um dia recebeu.

Sua trajetória em favor da Maçonaria só encontra medida na grandeza de seu coração, na prática constante do bem e na rara capacidade de oferecer, mesmo em meio ao caos, a palavra certa, o conselho preciso e a mão fraterna.





O RITUAL

Ao tratar do ritual adonhiramita, não parto da ideia de uma criação isolada, repentina ou artificial, vejo antes um processo de formação ritual que se desenha no interior da maçonaria do século XVIII, quando práticas vindas do tronco inglês e escocês foram recebidas em solo francês, retrabalhadas, refinadas e finalmente convertidas em uma linguagem litúrgica própria.

É nesse ponto que o Adonhiramita começa a ganhar sua feição característica: não como simples reprodução de usos anteriores, mas como resultado de uma elaboração francesa que deu nova densidade à forma ritual.

A maçonaria francesa recebeu práticas inglesas desde a década de 1720 e, a partir delas, desenvolveu rearranjos, inversões e adaptações que prepararam o terreno para sistemas posteriores mais definidos.

O que veio da tradição inglesa parece ter fornecido a estrutura fundamental dos graus simbólicos.

O que veio do universo escocês, entendido aqui no sentido amplo que possuía no século XVIII, trouxe o impulso de aprofundar o simbolismo, ampliar o alcance iniciático e conferir maior riqueza ao corpo cerimonial.

A França recebeu esse patrimônio e não se limitou a conservá-lo: reorganizou-o segundo seu próprio gosto litúrgico, catequético e doutrinário. Foi dessa operação que nasceu, pouco a pouco, o ambiente em que os rituais adonhiramitas amadureceram.

Os rituais de Berna, por volta de 1740–1744, ajudam a perceber justamente esse estágio intermediário, ainda anterior à fixação mais nítida de sistemas posteriores, revelando uma tradição ritual em movimento, ainda em adaptação e recomposição.

É por isso que, ao falar dos rituais adonhiramitas, não os reduzo a um conjunto de fórmulas ou a uma simples sequência cerimonial.

No Adonhiramita, a liturgia não serve apenas para abrir, conduzir e encerrar os trabalhos; ela permite criar uma ambiência iniciática específica, marcada por maior densidade simbólica, por mais interiorização e por uma espiritualidade ritual mais sensível, e a cerimônia não é mero invólucro do ensinamento: é uma das formas pelas quais o ensinamento se torna presença.

O Adonhiramita conserva e valoriza uma ritualidade mais envolvente, em que gesto, luz, marcha, silêncio, voz e símbolo cooperam para produzir uma experiência ritual una.

A disposição do templo, o relevo das luzes, o valor do silêncio, o papel da espada, o sentido da marcha, a construção progressiva da ambiência e o cuidado com a execução da cerimônia pertencem ao coração do rito, porque é por meio deles que o trabalho se eleva acima do plano administrativo e assume verdadeira espessura iniciática.

No Rito Adonhiramita, o ritual não se limita a instruir: ele transforma. Sua força está em ordenar a presença do iniciado e conduzi-lo, por meio da unidade entre texto, gesto, luz, silêncio, voz e símbolo, a uma experiência espiritual mais profunda.

Formado sobre base inglesa, aprofundado por influências escocesas e refinado pela liturgia francesa, o ritual adonhiramita encontrou sua originalidade ao deixar de ser simples forma de organização para tornar-se verdadeira via de transmissão iniciática.

“Onde vivemos simbolicamente? Em parte alguma, exceto onde participamos do ritual da vida.” Carl Jung

Ouverture D'une L. D'a. 307 1

Le V.^{ble} frappe un coup, que Les 1.^{er} & 2.^{es} Surveillant
Répète,

D.: f. f. Premier Surveillant etc. Vous e Maçon?

R.: Mes ff. & f. me e Racommoie Nous t'et

D.: a qui ferraie traie que Vous et e Maçon?

R.: a mes signes, mots, Paroles et attouchement et aux circonstances
De ma Reception fidellement Rendue,

D.: quel est Le 1.^{er} Devoir D'une Maçon?

R.: f. est Devoir sy la L. est Bien ouverte et sy nous
Sommes a l'abry De tout profane,

Le V.^{ble} Dit au 1.^{er} Surveillant, Voulez Vous Bien Vous
en assurer mon f.:

Le 1.^{er} Surveillant, Dit au 2.^{es}, f. f. Second D'a
Lavoye Du f. M.: De fermonie Voulez Vous Bien
Vous faire assurer sy nous Sommes a l'ouvert et a l'abry
De tout Profane,

Le f. Second Dit au M.: De fermonie, f. f. M.:
De fermonie Voulez Vous Bien Voir sy nous Sommes
a l'ouvert,

Le M.: De fermonie Dit Vite Le Dehors de la L.

O texto da imagem anterior apresenta um manuscrito do século 18 (1701 a 1800): *“Abertura de uma Loja de Aprendiz: o Venerável dá um golpe, que o 1º e o 2º Vigilantes repetem Pergunta. Qual é o primeiro dever de um Maçom? Resposta: É ser fiel a Deus, ao Rei e às leis, sem jamais delas se afastar.”*

Esse breve testemunho ritual, ainda em sua forma antiga e sóbria, já deixa ver algo essencial: antes de se afirmar pela riqueza de seus emblemas e pela densidade de sua liturgia, o rito se estabelece pela ordem, pela fidelidade, pela hierarquia e pela consciência de que cada gesto possui lugar e sentido.

É dessa base interior e formal que, pouco a pouco, se eleva todo o edifício simbólico adonhiramita.

Por isso, ao avançar dos rituais para os seus elementos próprios, não passamos a um plano secundário, mas ao desdobramento visível da mesma alma ritual.

“O símbolo revela certos aspectos da realidade, os mais profundos, que desafiam qualquer outro meio de conhecimento.” Mircea Eliade: historiador das religiões, filósofo e escritor romeno.



O STEKNA

Entre os símbolos que o Rito Adonhiramita recebeu, preservou e, ao longo do tempo, elevou a uma dignidade singular, poucos possuem a espessura espiritual do Stekna.

Há, nele, algo que escapa à lógica dos emblemas imediatos. Sua força não reside apenas no que mostra, mas também no que retém; não apenas na forma que oferece ao olhar, mas na reserva silenciosa que impõe à inteligência.

O Stekna não pertence à ordem das imagens feitas para se esgotarem numa definição e, desde sua aparição mais segura nas fontes do rito, ele já se encontra ligado a uma realidade velada: o livro fechado, os sete selos e o cordeiro digno de tocar o que permanece interdito aos demais.

A sua referência documental mais importante encontra-se no *Récueil Précieux de la Maçonnerie Adonhiramite*, de Louis Guillemain de Saint-Victor, obra capital para a compreensão da formulação francesa do Rito Adonhiramita no século XVIII.

É ali, no segundo tomo, ao comentar uma das figuras simbólicas dos graus, que surge o termo “stekenna”, aplicado ao cordeiro posto sobre o livro selado.

Na fonte francesa, o símbolo aparece de modo mais sóbrio do que nas formas pelas quais depois seria conhecido: essencialmente, o cordeiro repousando sobre o livro dos sete selos.

A imagem remete diretamente ao Apocalipse, onde o livro selado só pode ser aberto por aquele que é digno e, no contexto adonhiramita, os sete selos são associados aos sete graus, e o cordeiro passa a representar não apenas pureza e sacrifício, mas também dignidade espiritual para se aproximar do mistério.

Seu significado, portanto, não está em exaltar um segredo fechado por capricho, mas em ensinar que há verdades que exigem preparação interior, recordando que o acesso ao conhecimento iniciático não depende apenas de instrução, mas de maturidade, fidelidade e transformação moral.

O próprio nome também conserva certa obscuridade, pois “Stekenna” vem do grego *ἑστηκός* (*hestēkós*), da frase *ἀρνίον ἑστηκός*, que significa um cordeiro “de pé”, mas não como posição do corpo e sim significando: firme, presente e estabelecido.

Dessa forma, *hestēkós*, ou Stekenna, é a forma de se dizer: **Dignidade, Estabilidade e Legitimidade Espiritual**, símbolo dessa nova forma de vivenciar a maçonaria, o **Rito Adonhiramita**.

Com o tempo, esse núcleo simbólico ultrapassou a condição de simples figura doutrinal e ganhou, sobretudo no Brasil, um valor identitário mais amplo.

É nesse desenvolvimento brasileiro que o Stekna deixa de ser apenas uma referência textual e iconográfica antiga para tornar-se também sinal de pertencimento, memória ritual e identidade espiritual do rito.

Sem romper com sua origem francesa, o símbolo adquire entre nós uma centralidade maior, representando, de maneira sintética, a própria alma do Adonhiramita em sua linguagem mais contemplativa, velada e hierárquica.

Assim, o Stekna une duas dimensões inseparáveis: de um lado, sua raiz documental no Adonhiramita francês do século XVIII; de outro, sua consolidação posterior, especialmente no Brasil, como um dos sinais mais expressivos da tradição do rito.





O CORPO E O TEMPLO

Para o Rito Adonhiramita, falar do Templo é falar do homem como arquitetura viva, atravessada por ritmos, tensões, equilíbrios e rupturas.

A grande intuição que sustenta esse caminho é a de que o espaço ritual não foi concebido apenas para abrigar uma reunião ordenada de Irmãos, mas para oferecer ao iniciado um espelho objetivo, cuidadosamente construído, no qual ele possa reconhecer, com os olhos e com o corpo, aquilo que a consciência raramente apreende sem o auxílio da forma.

Quando se afirma, portanto, que o homem é microcosmo e o Templo é macrocosmo, descreve-se uma técnica tradicional de conhecimento, segundo a qual o que existe no interior encontra correspondência no exterior.

Essa correspondência é um mapa operativo destinado a alinhar o que se encontra disperso: no indivíduo e no conjunto, no corpo e na comunidade, na terra e no universo.

O Templo é, assim, uma ponte. É um lugar intermediário onde se pode tocar o que é divino sem perder o contato com o que é terreno, é um passo em direção ao eterno antes de transpor o último umbral, antes que se atravessem os portões perolados do céu.

O Templo não é apenas um recinto decorado com símbolos; é um corpo ritualizado, preparado para receber, sustentar e elevar o trabalho.

O quadrilongo orientado do Ocidente ao Oriente, o desnível que conduz ao trono do Venerável, o dossel azul-celeste, o Olho Onividente, as colunas, os altares, a Chama Sagrada, os painéis, as pedras, a prancha de traçar e a colocação rigorosa de cada oficial e dignitário formam uma linguagem silenciosa, mas extremamente precisa.

Antes mesmo que uma palavra seja proferida, o espaço já começou a instruir e é justamente aí que o corpo entra como chave.

O homem, tomado apenas por dentro, arrisca confundir emoção com intuição e desejo com revelação; o universo, tomado apenas por fora, arrisca tornar-se abstração distante, teoria sem vida e ordem sem transformação.

O Templo oferece forma, direção, eixo e medida, para o Irmão aprender a reconhecer em si aquilo que é universal e, no universal, aquilo que exige trabalho em si.

O Templo organiza estados de consciência.

A preparação do Templo, no Rito Adonhiramita, não é mero arranjo material, nem simples cuidado estético, ela já pertence ao próprio processo de formação da egrégora.

O Arquiteto não apenas arruma uma sala, ele começa a separar o espaço do uso comum e a orientá-lo para uma finalidade superior.

Essa passagem do comum ao consagrado torna-se ainda mais evidente no revigoramento da Chama Sagrada, e há, nesse momento, algo profundamente característico do Adonhiramita, pois o **Templo** não está simplesmente pronto porque está mobiliado; **ele precisa ser despertado.**

A Chama Sagrada, uma vez revigorada, assinala que aquele recinto deixou de ser apenas um ambiente físico e passou a sustentar uma presença ritual.

O fogo, aqui, não é adorno nem alegoria parada, ele é sinal vivo de continuidade, eixo de ligação e centro sutil de irradiação do trabalho.

Essa concepção torna o Templo adonhiramita particularmente vivo, sendo parte da própria operação ritual.

A ordem do recinto, a sucessão dos atos, a movimentação dos irmãos, a música, o fogo, a incensação, o cortejo de entrada e a circulação em Loja compõem, juntos, uma mesma gramática.

Cada elemento trabalha para recolher o homem disperso e reconduzi-lo a um eixo.

É por isso que, no Adonhiramita, a circulação possui importância tão especial, ela se converte em marca do rito, pois o modo de andar, de cruzar o espaço, de subir, descer, passar, conduzir e acompanhar ensina ao corpo um ritmo.

O Irmão aprende, então, que não basta estar presente; é preciso saber como estar, por onde passar, em que direção mover-se e sob que ordem fazê-lo.

O Mestre de Cerimônias aparece como verdadeiro “Mago do Templo”, e não se trata de fantasia, mas de reconhecer sua função de condutor, harmonizador e distribuidor da ordem ritual.

É ele quem acompanha, liga, conduz, organiza, introduz, faz circular e ajuda a manter a fluidez do trabalho e sua mobilidade não é acidental; ela é funcional e simbólica, ao ser ele quem leva a ordem de um ponto a outro, como se costurasse, no corpo da Loja, a unidade do trabalho.

O corpo precisa desacelerar, a atenção precisa recolher-se, a palavra precisa aceitar medida, e a mente precisa consentir em ser governada por uma ordem que não é a sua vontade imediata.

As colunas, por sua vez, reforçam esse ensinamento, são, ao mesmo tempo, memória de abrigo, princípio de ordem e doutrina tornada forma.

O Templo, sustentado simbolicamente por elas, recorda à Loja que nenhum trabalho se mantém sem equilíbrio, apoio mútuo e fidelidade à estrutura.

Tudo isso mostra que, no Rito Adonhiramita, a forma ritual existe para recolher o que, fora dali, se dispersa.

A vida profana fragmenta o homem: pensamentos que o puxam em direções contrárias, desejos que o confundem, emoções que o agitam, impulsos que o desalojam de si mesmo.

O Templo, ao contrário, reúne. Ele recompõe. Ele obriga o Irmão a retornar a um eixo.

É por isso que a convergência, tão falada nas tradições iniciáticas, não deve ser entendida como fantasia, mas como consequência natural de uma forma bem guardada.

Quando corpo, palavra, intenção e ritmo entram em acordo, a dispersão cede lugar a uma presença mais una.

O que se recolhe no indivíduo torna-se, então, possível no coletivo, e aquilo que muitos chamam de egrégora pode ser compreendido justamente assim: não como imaginação exaltada, mas como o campo comum que nasce quando vários homens, submetidos à mesma ordem e orientados pelo mesmo propósito, trabalham sob uma única frequência interior.

Nesse sentido, o Templo é *corpo, escola e vaso*. **Corpo**, porque amplia em escala ritual a anatomia simbólica do homem; **Escola**, porque educa pela repetição ordenada; e **Vaso**, porque recolhe e transforma estados dispersos em força convergente.

Essa é uma das expressões mais altas de sua alquimia ritual: transformar dispersão em clareza.

No Templo, a ordem deixa de ser conceito e se torna experiência viva, pela qual o homem reaprende a habitar o mundo com eixo, medida e sentido.



SIMBOLISMO
cérebro e coração

BENEVOLÊNCIA
alma

HISTÓRIA
carne

JURISPRUDÊNCIA
disciplina

RITUAL
— ordem —
Adonhiramita

FILOSOFIA
— senda —
iniciática

O Corpo Adonhiramita





A LITURGIA

A Liturgia Adonhiramita não pode ser compreendida como simples ornamento ritual, nem como soma de costumes preservados por apego ao antigo.

Ela é uma linguagem viva, é o modo pelo qual o rito organiza o espaço, governa o movimento, educa o corpo, pesa a palavra e conduz a consciência dos Irmãos da dispersão à ordem.

A liturgia não está em volta do trabalho: ela é parte essencial do próprio trabalho e suas peculiaridades surgem como formas coerentes de uma visão espiritual específica.

O tratamento de **Amado Irmão** não é apenas delicadeza verbal, ele dá ao convívio maçônico uma tonalidade mais fraterna, mais afetiva e mais conscientemente espiritual.

Do mesmo modo, o **Nome Histórico** não funciona como máscara nem como fuga da vida profana, mas como sinal de passagem, memória escolhida e responsabilidade assumida diante de uma linhagem moral que o maçom decide honrar.

A liturgia sempre conduz à ideia de construção e cada gesto, cada deslocamento, cada posto, cada objeto e cada palavra participam de uma pedagogia da ordem.

A sessão não é apenas realizada: ela é preparada, acesa, conduzida, recolhida e encerrada como uma obra que precisa ser sustentada do começo ao fim.

Talvez seja por isso que o **Cerimonial do Fogo** ocupe lugar tão alto em sua alma ritual, e o fogo não é figura decorativa, nem recurso de solenidade, ele é presença, continuidade e transformação.

A preparação do Templo culmina no **revigoroamento da Chama Sagrada**, e o próprio material ritualístico que você reuniu afirma com clareza que a egrégora começa a formar-se na arrumação do recinto, mas se intensifica de modo especial quando essa chama é acesa, momento em que o Templo se torna magnetizado para sustentar os trabalhos.

A sessão não começa simplesmente quando o Venerável bate o malhete, muito antes disso, algo já foi posto em marcha, pois o espaço foi preparado, os lugares foram verificados, os painéis foram dispostos, o turíbulo foi cuidado, os candelabros foram providos, e então a chama foi revigorada.

A Loja, foi acordada. E, ao fim, essa mesma chama será adormecida, porque aquilo que se desperta ritualmente deve ser também ritualmente recolhido.

A obra não se esgota numa Sessão, mas se prolonga como presença compartilhada, guardada de trabalho em trabalho.

Também por isso as **velas de cera** têm aqui densidade maior do que simples gosto tradicional, a chama viva recorda que a luz interior não é mecânica, instantânea nem impessoal e ela exige cuidado, atenção e vigilância.

Os gestos corporais pertencem à mesma gramática, a marcha, a circulação, os sinais, o modo de entrar, de aguardar, de falar e de caminhar não são formalidades vazias.

São formas de educar o corpo para que ele deixe de servir ao automatismo profano e colabore com a intenção ritual.

Aqui, caminhar não é apenas deslocar-se: é submeter o corpo a uma ordem, é fazê-lo aprender um ritmo, é arrancá-lo da casualidade e inseri-lo numa disciplina simbólica mais alta.

Nesse ponto, o **Mestre de Cerimônias** assume relevo singular e não é sem razão que certas leituras do rito o chamam de “**Mago do Templo**”.

Essa expressão, longe de fantasia, procura traduzir sua função de conduzir, organizar, ligar, distribuir e harmonizar o movimento da Loja.

Enquanto outros cargos marcam posições fixas, ele percorre os caminhos e sua espada, nessa leitura, não é sobretudo arma, mas instrumento de condução, equilíbrio e distribuição.

Ele é o oficial da fluidez ritual, da passagem bem-feita, da unidade costurada no interior do trabalho.

O Branco das luvas e da gravata também participa dessa linguagem silenciosa, ela iguala, purifica e recorda que a presença em Loja exige outra qualidade de intenção.

As mãos enluvadas não são apenas mãos individuais: tornam-se mãos consagradas ao trabalho comum.

Já o **chapéu** e a **espada**, próprios dos Mestres no simbolismo, não significam vaidade nem distinção profana, representam responsabilidade, guarda e compromisso com a proteção da obra.

O **Cobridor** exprime uma função de profundidade maior do que a simples vigilância material; seu posto recorda que a Loja precisa ser guardada não apenas contra intrusões exteriores, mas também contra a ruptura da harmonia interior.

A abertura do **Livro da Lei**, a formação do **Pálio** e a **Cerimônia de Incensação** aprofundam ainda mais essa tonalidade própria do rito.

A palavra, a geometria do gesto e o perfume que se eleva não trabalham separadamente. Juntos, retiram a sessão do plano comum e instauram outro tempo.

O texto sagrado não aparece apenas como leitura, mas como presença central cercada por atitudes que o re integram à vida da Loja.

A aclamação **Vivat** participa dessa alma, ela é breve, mas cheia de impulso e carrega um sopro de vida, de continuidade e de força, como se lembrasse à Loja que a Obra não existe para negar o mundo, mas para elevá-lo por meio da consciência, da justiça, da disciplina e da boa vontade.

Assim, a liturgia adonhiramita afirma uma via própria, fundada na disciplina do movimento, na força da forma e na consciência de que a obra comum pede mais que boa vontade: exige ordem, presença, constância e uma linguagem ritual capaz de reunir o que se dispersa, alinhar o homem interior e **transformar a Sessão em algo maior que uma simples reunião, fazendo dela um verdadeiro trabalho de elevação.**



CHARLES WEBSTER LEADBATEER

THE HIDDEN LIFE IN FREEMASONRY





PRÁTICAS RITUALÍSTICAS?

Quando se trata do fogo, das velas e da incensação, é preciso separar com rigor aquilo que muitas vezes se mistura: a presença material desses elementos no ambiente das Lojas, seu eventual uso circunstancial em determinadas épocas e lugares, e sua incorporação consciente ao corpo ritual do rito.

O fato de a Maçonaria europeia do século XVIII reunir-se em um mundo iluminado por velas, lamparinas e outros meios precários de luz não basta, por si só, para provar a existência de um Cerimonial do Fogo tal como hoje o conhecemos.

O mesmo vale para perfumes, turíbulo ou objetos de ressonância cultural que podiam estar presentes por razões práticas, decorativas ou herdadas do próprio edifício utilizado.

Uma coisa é o ambiente material onde a Loja existia e outra, muito diversa, é a transformação desses elementos em linguagem ritual propriamente dita.

É aqui que a prudência histórica se impõe.

As fontes francesas do final do século XVIII, que estão próximas da base documental do sistema adonhiramita, não oferecem evidência clara de uma liturgia do fogo e da incensação formulada nos termos atuais.

O que nelas aparece com mais nitidez é uma ritualística ainda relativamente sóbria, centrada na instrução, na alegoria moral e na estrutura dramática dos graus, sem a explicitação de um aparato litúrgico mais desenvolvido nesses pontos.

Isso não autoriza negar, absolutamente, que velas, perfumes ou até certos utensílios tenham estado presentes em reuniões locais ou circunstanciais.

Mas também não permite converter essa possibilidade em prova de antiguidade ritual. Nem toda presença ambiental é tradição normativa, e nem todo uso ocasional constitui, por isso mesmo, um elemento originário do rito.

O verdadeiro ponto, portanto, não é apenas perguntar se esses objetos existiam no mundo material no qual a Maçonaria se reunia, mas em que momento deixaram de ser simples presença de ambiente para se tornarem método, gesto estruturado e parte consciente da liturgia. Essa é a questão central.

Tudo indica que esse processo pertence mais claramente a um desenvolvimento posterior.

Entre o fim do século XIX e as primeiras décadas do século XX, em meios maçônicos mais permeáveis a releituras teosóficas, herméticas e espiritualistas, o fogo e a incensação passaram a ser compreendidos com maior nitidez como instrumentos de purificação, harmonização e elevação do trabalho ritual.

Nesse horizonte, deixaram de ser apenas objetos possíveis do cenário e passaram a integrar uma compreensão mais explícita dos efeitos sutis da cerimônia.

No caso do Adonhiramita praticado no Brasil, esse processo já aparece plenamente sedimentado.

O ritual hoje conhecido prevê expressamente a preparação do Templo, o Cerimonial da Incensação, o Cerimonial do Fogo, o revigoramento da Chama Sagrada e seu posterior adormecimento, inserindo esses atos não como adições marginais, mas como partes orgânicas do desenvolvimento da sessão.

Aqui já não estamos diante de hipótese ambiental, mas de linguagem ritual conscientemente assumida.

Isso permite afirmar algo importante: a forma presente do rito não precisa ser falsa para não ser originária.

Entre a matriz documental mais antiga e a liturgia efetivamente praticada depois, existe um caminho de sedimentação, releitura e aprofundamento.

Há elementos que pertencem ao núcleo primeiro, e há outros que, embora posteriores, foram integrados de modo tão coerente à experiência do rito que hoje exprimem autenticamente sua vida espiritual.

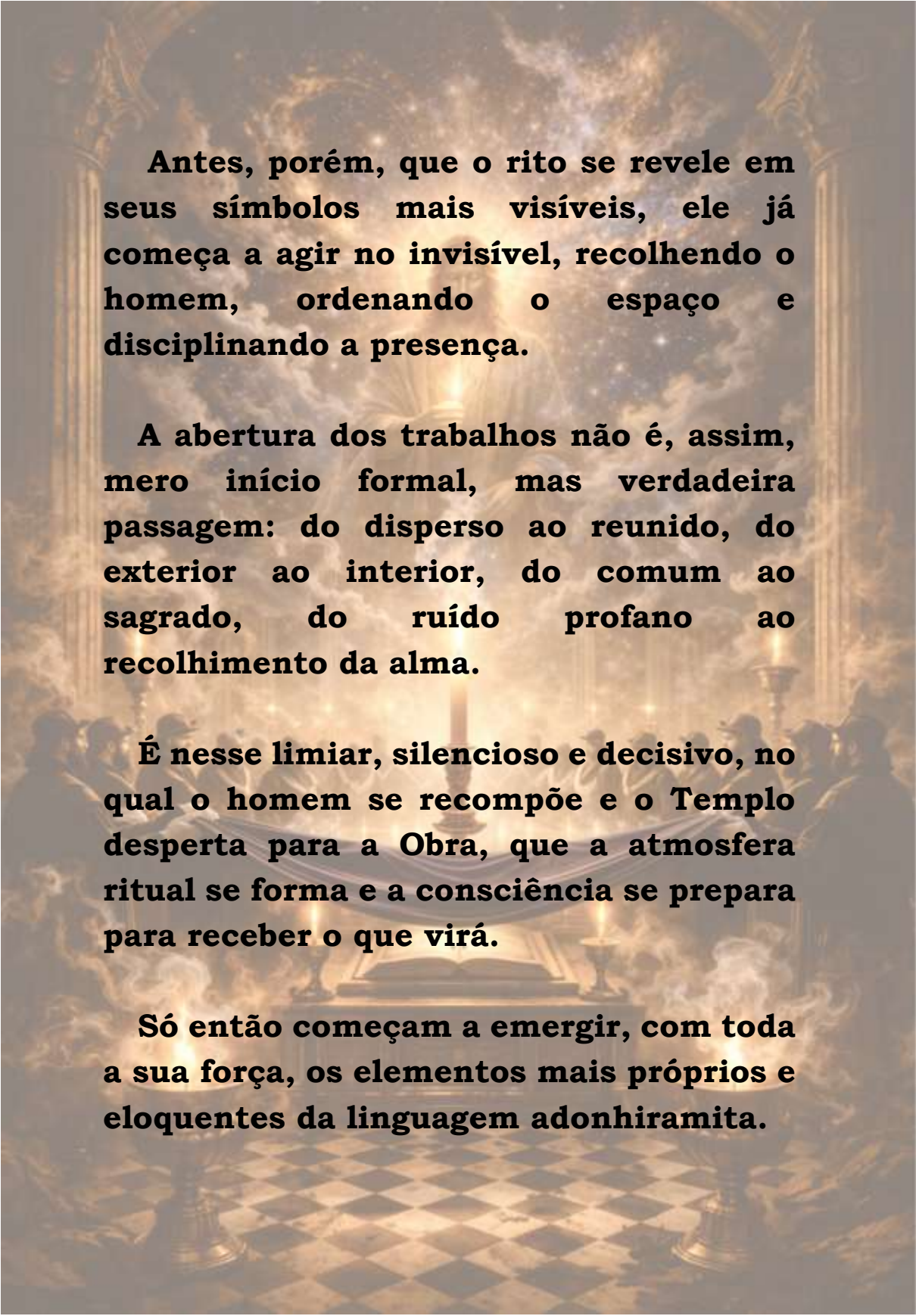
No fundo, essa questão revela algo maior sobre a própria natureza dos ritos.

Eles não são peças imóveis preservadas fora do tempo, mas formas vivas de transmissão.

Conservam um núcleo, acolhem camadas e amadurecem linguagens.

Por isso, a investigação precisa manter duas fidelidades ao mesmo tempo: fidelidade à documentação, para não transformar possibilidade em certeza; e fidelidade à vida real do rito, para não ignorar aquilo que, embora posterior à origem, tornou-se parte legítima de sua expressão histórica.

.

The background image is a mystical, ethereal scene. It features a checkered floor in the foreground, leading towards a central altar or platform where a glowing orb or light source is visible. The background is filled with soft, golden light and wispy smoke or mist. Several figures, possibly in robes, are visible in the background, some appearing to be in a state of contemplation or ritual. The overall atmosphere is one of mystery and sacredness.

Antes, porém, que o rito se revele em seus símbolos mais visíveis, ele já começa a agir no invisível, recolhendo o homem, ordenando o espaço e disciplinando a presença.

A abertura dos trabalhos não é, assim, mero início formal, mas verdadeira passagem: do disperso ao reunido, do exterior ao interior, do comum ao sagrado, do ruído profano ao recolhimento da alma.

É nesse limiar, silencioso e decisivo, no qual o homem se recompõe e o Templo desperta para a Obra, que a atmosfera ritual se forma e a consciência se prepara para receber o que virá.

Só então começam a emergir, com toda a sua força, os elementos mais próprios e eloquentes da linguagem adonhiramita.



AS DOZE BADALADAS

Quando, na Loja, as doze badaladas se derramam no ar, não soam como simples golpes destinados a marcar um momento da Sessão, mas como se viessem de uma antiguidade mais funda do que a memória dos homens, de uma região do tempo em que número, ritmo e ordem ainda não haviam se separado, e onde cada som carregava não apenas uma função, mas uma revelação.

O Irmão que as escuta não ouve apenas o começo dos trabalhos.

Ouçá, ainda que sem sabê-lo de imediato, a lembrança de que a Obra não se desenrola no tempo vulgar, esse tempo quebrado da pressa, da distração e do esquecimento, mas no interior de outro compasso, mais antigo e mais vasto, onde tudo retorna, tudo se mede, tudo se dispõe segundo uma ordem que antecede o homem e, ao mesmo tempo, o chama a tomar nela o seu lugar.

O doze sempre pertenceu a essa ordem.

Desde eras remotas, foi reconhecido não como número da origem bruta, nem da unidade ainda sem forma, mas como número da totalidade organizada, da multiplicidade reconciliada, do cosmos que já não é tumulto, mas harmonia.

Há nele algo de calmo e de soberano, como se sua natureza não fosse criar o mundo, mas sustentá-lo; não fosse inaugurar o movimento, mas dar-lhe medida; não fosse produzir a luz, mas distribuir-lhe o curso.

Por isso o doze aparece onde o homem tentou compreender o ritmo do real.

No céu repartido em signos, no ano dividido em meses, nas horas do dia e da noite, nas tribos, nos apóstolos, nos deuses agrupados em torno de uma ordem superior, ele sempre ressurgue como cifra de completude, não da completude imóvel, mas daquela que se mantém viva porque cada parte permanece em seu justo lugar.

O doze não é a perfeição do indivíduo. É a perfeição do conjunto.

Essa antiga ciência do número ganha um relevo ainda mais grave quando se recorda que os trabalhos se estendem simbolicamente do meio-dia à meia-noite.

Não há nisso arbitrariedade. Há uma visão inteira da vida iniciática.

O meio-dia é a plenitude da luz, o instante em que o Sol se ergue soberano e parece não deixar nada sem forma nem sombra.

À meia-noite, ao contrário, é a hora em que a claridade se recolheu do mundo visível e passou a exigir do homem outra fidelidade, outra vigilância, outro modo de ver.

É entre esses dois extremos que a Obra se desenvolve.

E esse arco basta, por si só, para dizer muito sobre a alma do Adonhiramita.

Porque ele ensina que o trabalho verdadeiro não se faz apenas quando tudo é claro, mas precisamente quando a noite avança e a consciência precisa permanecer desperta sem o socorro do brilho exterior.

Trabalhar do meio-dia à meia-noite é aceitar que a luz mais importante nem sempre está diante dos olhos; às vezes, ela precisa ser sustentada por dentro, guardada como chama que não pode apagar-se mesmo quando o mundo à volta escurece.

É por isso que as doze badaladas não contam apenas horas.

Elas ordenam uma travessia.

Cada uma parece cair no ar como um degrau invisível, como se o som, repetindo-se, retirasse o homem da dispersão e o reconduzisse a uma arquitetura maior.

O Irmão não é chamado a somar golpes, mas a perceber-se dentro de um ciclo que o envolve, o precede e o ultrapassa.

O que ressoa não é apenas o bronze ou a madeira: é a antiga certeza de que o tempo, quando santificado pela ordem, deixa de ser simples duração e se torna campo de consciência.

Talvez por isso tantas civilizações tenham confiado ao doze a tarefa de organizar o mundo.

O Egito o viu atravessar as divisões da noite; a Mesopotâmia o inscreveu na própria mecânica do tempo; a tradição bíblica fez dele número de povo e de aliança; o cristianismo o transformou em fundamento de comunidade espiritual.

Em todos esses casos, o doze reaparece como aquilo que permite ao homem não se perder no fluxo, aquilo que lhe devolve direção quando tudo ameaça dissolver-se em sucessão cega.

No Adonhiramita, porém, tudo isso se conserva sem necessidade de grande discurso.

O rito não explica longamente: ele faz soar. E, ao fazer soar, ensina. Ensina que o tempo do trabalho interior não é desordem.

Ensina que a noite não é ausência de sentido.

Ensina que a luz, para ser digna desse nome, precisa sobreviver também quando já não domina o horizonte.

Ensina, enfim, que toda verdadeira construção depende não apenas de força ou entusiasmo, mas de ritmo, medida e perseverança.

Mesmo agora, quando o homem moderno parece viver perseguido por um tempo que se fragmenta e se perde em mil urgências sem centro, o velho número continua silenciosamente governando sua existência. Horas, meses, anos, ciclos: ainda somos medidos por ele, embora já quase nunca o percebamos. O rito, então, faz uma coisa admirável: devolve gravidade ao que o hábito tornou banal. Retira o tempo da vulgaridade e o restitui ao mistério.

Assim, quando as doze badaladas ecoam na Loja e os trabalhos se estendem do meio-dia à meia-noite, o Rito Adonhiramita não apenas conserva uma convenção antiga.

Ele reinscreve o Irmão numa ordem mais ampla, onde tempo, vigilância e consciência já não caminham separados, e onde o homem, ao ouvir o número repetir-se no ar, recorda, talvez sem dizê-lo, que também ele foi chamado a tornar-se medida, constância e luz em meio ao avanço da noite.



A INCENSAÇÃO

A incensação, quando observada com calma e sem o hábito moderno de reduzir tudo a ornamento, revela um traço antigo da experiência humana, pois a fumaça foi uma das primeiras tecnologias do mundo e, ao mesmo tempo, uma das primeiras linguagens do invisível, e essas duas dimensões cresceram juntas desde tempos remotos, quando a queima de ervas e resinas podia tanto afastar animais e insetos quanto transformar um espaço comum em lugar de recolhimento.

Práticas de queima aromática e de defumação podem remontar ao período Neolítico, com a descoberta de aromas liberados pelo fogo e sua progressiva valorização, não somente pelo cheiro, mas pela atmosfera que produziam e pela sensação de purificação do ambiente.

Essa ambiguidade inicial é importante, porque ela ajuda a entender por que a incensação atravessa culturas tão diferentes sem perder o núcleo simbólico.

A fumaça é ao mesmo tempo utilidade e signo, ela age no ar e sugere uma passagem, ela ocupa o espaço e indica uma elevação, ela nasce da combustão e, ainda assim, parece escapar das mãos, ensinando ao observador que nem tudo o que tem efeito pode ser retido como posse.

Quando se chega ao Egito antigo, essa linguagem se torna particularmente explícita, porque o incenso ali é incorporado de modo sistemático aos ritos de purificação, perfume do ar e culto, com formulações complexas e uma economia real de resinas e aromáticos que circulavam por rotas comerciais do Mediterrâneo e do Mar Vermelho.

E farás um altar para queimar o incenso; de madeira de acácia o farás. Êxodo 30:1

Mesmo quando diferentes comentaristas variam na ênfase teológica, é recorrente a interpretação de que a fumaça que sobe se torna imagem de oração e de ascensão da intenção, não como mecanismo mágico, mas como linguagem simbólica, onde o que é invisível no coração ganha forma sensível no ar.

A incensação, ao entrar no Templo, não aparece como adereço estético, mas como gesto que trabalha o clima da assembleia, marcando uma transição do mundo para o trabalho, e afirmando que, antes de qualquer palavra, é preciso ordenar o ambiente e ordenar a disposição interior.

A incensação possui dupla natureza: atua materialmente, ao perfumar e transformar a percepção do ambiente, e simbolicamente, ao lembrar que o trabalho iniciático exige atmosfera de atenção, reverência e disciplina.

A fumaça não é o sagrado em si, mas um sinal de passagem e um veículo de recolhimento, e seu movimento ascendente sugere uma pedagogia silenciosa: a mente aprende a erguer-se quando se liberta das distrações, e o coração a expandir-se quando deixa de fechar-se em si.

A incensação junto às Luzes do Templo recorda que Sabedoria, Força e Beleza não devem permanecer apenas como palavras, mas impregnar o ambiente e a conduta.

A incensação torna-se, assim, uma disciplina do ar, como se o rito ensinasse que o que circula entre os Irmãos importa, e, ao tocar também o limiar do Templo, ela recorda que o maior cuidado não é apenas com o que vem de fora, mas com aquilo que cada um ainda carrega por dentro.

**“O perfume sempre permanece
na mão de quem oferece a rosa.”**

Mahatma Gandhi



ABOBADA CELESTE

Desde os tempos mais remotos, o homem voltou o olhar para a noite não apenas por necessidade de orientação, mas por fascínio, como se o escuro semeado de luzes revelasse uma ordem mais antiga do que qualquer cidade, mais estável do que qualquer reino e mais silenciosa do que qualquer palavra.

A abóbada celeste sempre se ofereceu às civilizações como um espelho elevado, diante do qual se buscava compreender não só o ritmo do mundo, mas também o sentido da própria existência. Ali, o tempo se mostrava em ciclos visíveis, regulares e, ao mesmo tempo, misteriosos, ensinando que a vida não avança apenas em linha reta, mas também em retornos, repetições e renovações.

No Egito antigo, essa percepção alcançou uma formulação particularmente profunda. A noite não era entendida como simples ausência de luz, mas como um território sagrado a ser atravessado.

A deusa **Nut**, arqueada sobre o mundo, figurava o céu em sua extensão viva, enquanto a travessia noturna da barca solar exprimia a ideia de que o Sol, para renascer, precisava primeiro percorrer o invisível. A escuridão, assim, não aparecia como negação da luz, mas como condição de sua regeneração. Não era ameaça, mas prova; não era desordem, mas passagem.

O céu noturno tornava-se, desse modo, um grande livro simbólico, no qual o movimento dos astros ensinava que toda ordem visível nasce de um atravessamento invisível.

Outros povos, em tempos e lugares diversos, desenvolveram leituras semelhantes, cada qual em sua própria linguagem.

Da observação perseverante do firmamento nasceram as constelações, não como invenções arbitrárias, mas como formas de organizar o infinito em figuras reconhecíveis, capazes de orientar tanto o calendário quanto a imaginação.

As constelações do Zodíaco, em particular, estabeleceram uma relação profunda entre o movimento celeste e a vida humana, ligando os ciclos da natureza, o tempo das colheitas e a experiência do tempo às posições aparentes dos astros.

Estrelas como **Aldebarã**, em Touro, ou **Spica**, em Virgem, converteram-se em referências importantes para a vida agrícola, marcando épocas de semeadura, de recolhimento e de observação, e ensinando que a sobrevivência dependia, em larga medida, da capacidade de ler o céu com atenção e humildade.

Essa ligação entre o universo e a vida cotidiana consolidou uma percepção de harmonia que ultrapassava o puro pragmatismo.

Ao reconhecer que a terra obedecia a ritmos celestes, o homem passou a intuir que ele próprio fazia parte de uma ordem maior, na qual cada elemento ocupava um lugar e respondia a uma medida.

É nesse horizonte que a antiga ideia da **harmonia das esferas**, associada à tradição pitagórica, adquire profundidade simbólica. Não se tratava apenas de imaginar sons produzidos pelo movimento dos astros, mas de afirmar que o cosmos inteiro obedece a proporções, relações e equilíbrios que podem ser percebidos tanto pela razão quanto pela contemplação.

A música silenciosa das esferas sugeria que o universo não é um agregado caótico de corpos dispersos, mas uma composição ordenada, na qual cada movimento concorre para a totalidade.

Essa concepção atravessou séculos e culturas, influenciando filósofos, astrônomos, místicos e arquitetos, e encontrou expressão não apenas em textos, mas também em formas, proporções e espaços construídos.

No Rito Adonhiramita, essa consciência manifesta-se de maneira eloquente na representação do céu estrelado no teto do Templo, os astros não aparecem como simples ornamento, mas como lembrança permanente de que o trabalho realizado no interior do Templo se insere em um ritmo mais amplo do que o das preocupações individuais.

ALDEBARÃ
TOURO

OUTRAS
CONSTELAÇÕES

SPICA
VIRGEM

NUT
DEUSA DO CÉU

A BARCA SOLAR
ATRAVESSA A NOITE
PARA RENASCE

A HARMONIA DAS ESPERAS
TRADIÇÃO PITAGÓRICA

PROPORÇÃO
ORDEM

RITMO
EQUILÍBRIO

O COSMOS
EM HARMONIA

ΤΑ ΠΑΝΤΑ
ΑΡΙΘΜΟΣ
ΚΑΙ ΜΕΤΡΟΝ
— ΠΥΘΑΓΟΡΑ —



O teto constelado não decora: ensina.

Não distrai: recolhe.

Não embeleza apenas o espaço: ordena interiormente aquele que o contempla.

Ao erguer os olhos, o Irmão é convidado a recordar que a Obra não se limita ao chão que pisa, nem às palavras que pronuncia, mas se relaciona com uma ordem superior, que exige medida, paciência, constância e escuta.

A abóbada celeste torna-se, assim, uma pedagogia silenciosa.

Ela recorda que o verdadeiro progresso não nasce da violência contra o ritmo das coisas, mas da justa conformação com uma ordem que antecede o indivíduo e o ultrapassa.

O Templo pode ser compreendido como um **microcosmo**, não por pretensão, mas por intenção.

Nele, a escala humana procura refletir, de maneira simbólica, a harmonia que governa o universo.

O céu trazido para o interior do espaço iniciático não anula a terra: antes, ensina a habitá-la com mais consciência.

Ao integrar a abóbada celeste ao espaço ritual, o Rito Adonhiramita reafirma uma antiga intuição: **conhecer a si mesmo é inseparável de reconhecer o lugar que se ocupa no todo.**

A contemplação dos astros não conduz à fuga do mundo, mas à responsabilidade.

Quem percebe a ordem do cosmos compreende também a necessidade de ordenar a própria vida, ajustando pensamentos, palavras e ações a uma medida mais alta.

O céu estrelado deixa, então, de ser cenário distante e torna-se mestre silencioso.

Ele lembra que a verdadeira iniciação não consiste em dominar os símbolos, mas em permitir que eles reorganizem o interior do Irmão.

Assim como os astros, em seu movimento constante e discreto, mantêm a harmonia do universo sem reclamar para si o centro, também o iniciado é chamado a encontrar seu lugar na ordem da Obra, servindo-a com consciência, humildade e fidelidade.





O CHAPÉU DOS MESTRES

Ao tratar do chapéu no Rito Adonhiramita, convém afastar desde logo uma leitura superficial que o reduza a mero adereço cerimonial ou a simples herança de convenções sociais antigas.

Ainda que sua forma exterior possa recordar usos historicamente conhecidos na Europa, seu significado, no interior do Rito, não se esgota na aparência nem se explica pelo costume profano.

No contexto adonhiramita, o chapéu pertence à linguagem simbólica da Loja e deve ser compreendido a partir daquilo que exprime: submissão, respeito e consciência da presença do G.: A.: D.: U.:.

Sua interpretação mais coerente remete ao antigo costume de cobrir a cabeça diante do Sagrado, prática presente de modo particularmente eloquente na tradição judaica.

Ali, cobrir-se não significa exhibir dignidade pessoal, mas reconhecer que existe algo acima do homem, acima de sua vontade, acima de sua razão e acima de sua pretensão de autonomia.

O gesto do corpo torna-se, assim, uma forma de disciplina interior.

A cabeça, sede do pensamento, não se apresenta descoberta diante daquilo que a transcende, porque o verdadeiro conhecimento, antes de exaltar o homem, recorda-lhe seus limites.

É nessa chave que o chapéu adonhiramita deve ser lido. Seu uso não é sinal de poder, nem ornamento de distinção, mas símbolo de reverência.

No mundo profano, descobrir-se pode ser gesto de respeito; no mundo espiritual, entretanto, a lógica se inverte: cobre-se a cabeça como reconhecimento da superioridade do Alto e como lembrança de que a criatura não se basta a si mesma.

O Mestre não se cobre para afirmar-se, mas para colocar-se sob uma medida superior.

Essa significação torna-se ainda mais clara quando se recorda que, na tradição ritual do Rito Adonhiramita, a presença mais intensa do G.: A.: D.: U.: é simbolicamente assinalada pelo Livro da Lei aberto.

Não se trata, evidentemente, de compreender isso em sentido material ou supersticioso, como se o chapéu funcionasse como proteção física diante de uma força exterior, mas de reconhecer, em linguagem iniciática, que a proximidade da Luz exige recolhimento, disciplina e respeito.

A cabeça coberta exprime justamente essa atitude interior: o homem se vela porque sabe que não está diante de si mesmo, mas diante de um princípio mais alto, diante do qual pensar, falar e agir reclamam maior vigilância.

É também por isso que o chapéu pertence unicamente aos Mestres. Sua entrega, juntamente com os paramentos e a espada, integra a solenidade própria da exaltação e assinala uma mudança de estado ritual.

Aprendizes e Companheiros não o utilizam, não por inferioridade pessoal, mas porque seus graus se vinculam mais diretamente ao trabalho preparatório, ao mundo da pedra bruta e da pedra polida, enquanto o Mestre é introduzido numa relação mais imediata com a dimensão espiritual da Obra.

O chapéu, nesse sentido, não marca privilégio, mas responsabilidade.

O símbolo torna-se ainda mais expressivo justamente porque não fala por discursos, mas por presença.

O Rito Adonhiramita, tão rico em gestos, disposições e sugestões silenciosas, ensina muitas vezes mais pelo que faz do que pelo que explica.

O chapéu participa dessa pedagogia discreta. Ele recorda ao Mestre que o saber recebido não é propriedade sua, que a autoridade legítima não nasce da exibição, e que a proximidade da Luz não autoriza vaidade, mas exige maior humildade.

Mesmo quando sua forma histórica possa ter dialogado com usos sociais de outras épocas, importando, no Rito, é a sua reintegração a um campo simbólico superior.

O chapéu, no Rito Adonhiramita, não é sinal de status, mas de consciência, disciplina espiritual e submissão ao Eterno. Diante do Livro da Lei aberto e sob a invocação do G.: A.: D.: U.:, ele recorda ao Mestre que sua dignidade não está em se elevar sobre os demais, mas em servir à Obra com humildade, reverência e fidelidade à Lei.







Panet -- Aramis -- Elias -- Oscar -- A.G. D. G.A.D.U.



Eu Sou J e P e sigo a lei de Maat



A ESPADA DO MESTRE

No Rito Adonhiramita, a espada do Mestre não aparece como adorno, nem como simples reminiscência de tempos antigos.

Ela pertence à própria dignidade do grau e não por acaso, ao ser exaltado, o Companheiro recebe, juntamente com o paramento de Mestre, o seu chapéu e a sua espada.

O gesto não é acidental, ele ensina que, dali em diante, o novo Mestre passa a trazer consigo sinais próprios de sua condição, instrumentos que o acompanham no exercício dos trabalhos maçônicos e que exprimem, ao mesmo tempo, responsabilidade, vigilância e autoridade.

Todo Mestre deve ter a sua própria espada e ela não é objeto coletivo, indistinto ou meramente decorativo, mas pertence pessoalmente àquele que foi elevado à plenitude do grau.

Assim como o chapéu, a espada integra a linguagem visível de sua função ritual.

Não se trata, portanto, de um acessório secundário, mas de um elemento que recorda ao Mestre que sua presença em Loja já não é a do obreiro em formação, e sim a de quem foi chamado a sustentar, defender e transmitir.

Essa espada, no Rito Adonhiramita, é reta, e sua forma não é neutra, pois a retidão da lâmina corresponde, simbolicamente, à retidão que se exige daquele que a empunha.

O ritual também declara que ela é uma arma de defesa, simbólica e esotericamente, e essa definição é fundamental.

A espada pode ter tido, em épocas remotas, alguma função mais concreta de guarda ou proteção, mas no interior do Templo seu sentido mais alto não é material.

Ela defende sem ferir, protege sem agredir e vigia sem se confundir com violência, e sua defesa é, antes de tudo, a defesa da ordem ritual, da integridade do trabalho, da seriedade da assembleia e da fronteira invisível que separa o espaço consagrado do tumulto do mundo profano.

Por isso, a espada do Mestre não deve ser lida como prolongamento da força bruta, mas como sinal de autoridade disciplinada.

O Mestre que a porta não se eleva sobre os demais por privilégio pessoal; ele assume, diante deles e diante da própria Lei do rito, um encargo maior. A espada recorda que a autoridade legítima não é licença para impor-se, mas dever de velar. Ela pesa mais como responsabilidade do que como prerrogativa.

Também não é sem importância que o ritual determine sua empunhadura ordinária pela mão direita.

A mão direita é a mão da ação, da decisão, da exteriorização da vontade. Empunhada assim, a espada manifesta a prontidão do Mestre para o serviço, a defesa e a guarda.

Há, contudo, uma exceção significativa: na cerimônia de Iniciação, por ocasião do desvendamento do recipiendário, alguns Mestres ficam à Ordem e empunham suas espadas com a mão esquerda, apontando-as para o neófito.

O próprio desvio da norma mostra que o gesto não é casual.

Quando a regra muda, o rito quer falar de outra operação, de outra polaridade, de outra função simbólica em jogo naquele momento.

É precisamente aqui que se torna necessária uma distinção essencial: a espada do Mestre não se confunde com a espada Flamígera.

A espada comum do Mestre é uma arma de defesa, ainda que simbólica e esotérica.

A espada Flamígera, ao contrário, não é arma de defesa, mas instrumento de transmissão e, por isso, só pode ser empunhada por Mestre Instalado, e sua lógica ritual é diversa: é utilizada com a mão esquerda, enquanto a vibração que transmite sua força é provocada pela ação do malhete na mão direita.

Sua lâmina não deve tocar aquele que recebe sua influência, pois sua atuação se dá acima da cabeça, por transmissão vibratória, e não por contato físico.

Essa diferença é decisiva, porque impede confusões frequentes.

Nem toda espada em Loja significa a mesma coisa, nem todo gesto com espada possui idêntica natureza.

O Rito Adonhiramita é preciso ao distinguir a espada que defende da espada que transmite.

Uma guarda a ordem; a outra comunica uma virtude ritual.

Uma acompanha o Mestre em suas funções ordinárias; a outra intervém em atos específicos de consagração, exaltação, elevação, filiação, regularização ou adoção simbólica.

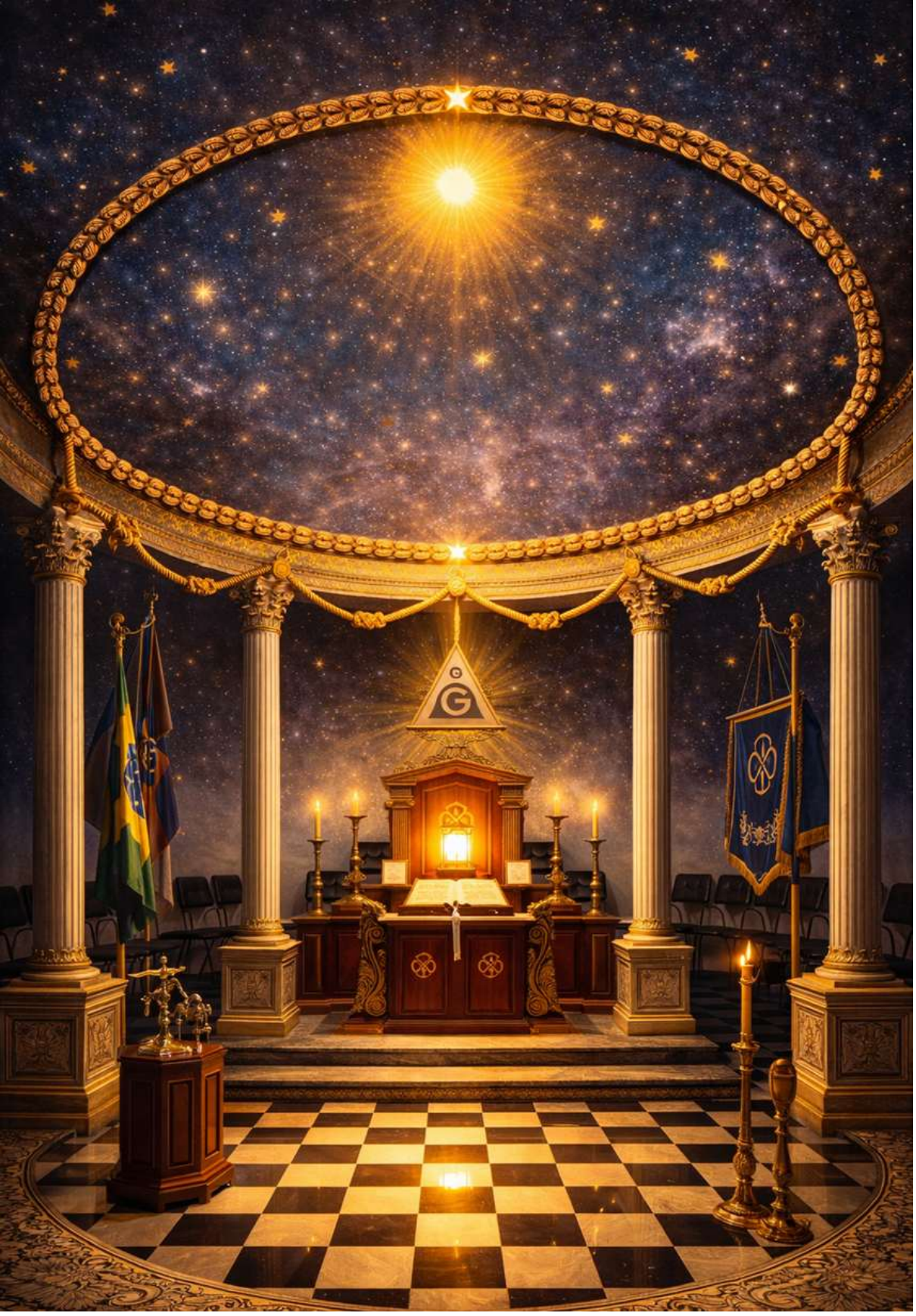
Compreender essa diferença é compreender que, no rito, os objetos não são intercambiáveis: cada um fala sua própria linguagem e serve a uma operação determinada.

Assim, a espada do Mestre deve ser entendida como sinal de uma presença vigilante e de uma autoridade submetida à disciplina do rito.

Ela lembra ao seu portador que o grau de Mestre não é um coroamento estático, mas um estado de responsabilidade.

Quem recebe a espada recebe, com ela, o dever de defender simbolicamente a regularidade dos trabalhos, a dignidade do Templo e a seriedade da Obra. A lâmina reta que traz à mão não o autoriza ao mando arbitrário; ao contrário, exige dele domínio de si, compostura, prudência e fidelidade.

A espada do Mestre Adonhiramita está ali para lembrar que a verdadeira defesa do Templo começa pela defesa interior; que a autoridade só é legítima quando submetida à Lei; e que o Mestre, antes de guardar a ordem ao seu redor, deve conservá-la dentro de si.



A CORDA DE 81 NÓS

A corda que circunda o interior do Templo não pode ser vista como simples ornamento, porque sua presença, elevada à altura do friso das paredes e desenvolvendo-se ao longo de todo o recinto sagrado, já afirma por si mesma que aquele espaço foi delimitado, ordenado e ritualmente separado do mundo comum.

Não se trata apenas de um elemento decorativo disposto para embelezar o ambiente, mas de uma linguagem silenciosa que envolve a Loja e a define simbolicamente, recordando que o Templo não é um lugar neutro, entregue à indiferença, mas um espaço construído sob regra, proporção e sentido.

A corda, com seus oitenta e um nós simbólicos e com as borlas pendentes junto às Colunas, não apenas contorna as paredes: ela estabelece um perímetro visível para uma realidade invisível, como se dissesse, sem palavras, que toda Obra verdadeira exige limite, forma e proteção.

Antes, porém, de tornar-se símbolo ritual, a corda pertenceu ao mundo do trabalho, e talvez resida exatamente aí a razão de sua permanência tão forte no imaginário iniciático. Certos objetos sobrevivem à sua função prática porque conservam, mesmo após transfigurados, a autoridade silenciosa de terem servido ao ofício.

A corda foi instrumento de medir, alinhar, dividir, marcar distâncias e dar proporção, e por isso ela traz consigo uma memória de ordem que o simbolismo maçônico não inventou do nada, mas herdou e elevou.

Desde a Antiguidade, cordas marcadas por intervalos ou nós serviram à agrimensura e à delimitação do espaço, permitindo que o terreno deixasse de ser simples extensão informe para tornar-se campo inteligível, passível de cálculo, distribuição e construção.

Medir, nesse sentido, nunca foi apenas um ato técnico, porque medir é também submeter o indeterminado a uma forma, obrigar o caos a recuar e preparar o solo para que a arquitetura se torne possível.

Quando essa antiga ferramenta do ofício entra no Templo, contudo, ela já não opera no mesmo nível.

A corda deixa de servir à construção exterior para sugerir a necessidade de construção interior.

Já não mede campos, mas guarda um recinto consagrado; já não determina apenas proporções materiais, mas insinua que a própria alma precisa de contorno para não se dissipar.

O seu percurso ao redor do Templo não é, portanto, uma linha neutra, mas um gesto de delimitação simbólica que afirma a existência de uma ordem diversa daquela que reina no mundo profano.

Tudo o que está dentro daquele perímetro é chamado a submeter-se a outro ritmo, a outra disciplina e a outra qualidade de presença.

O Irmão que entra em Loja não é convidado apenas a ocupar um espaço físico, mas a recolher-se num espaço ritualmente protegido, onde a dispersão deve ceder lugar à atenção, a exterioridade à interiorização e a instabilidade do cotidiano à permanência da Obra.

Os nós, por sua vez, aprofundam ainda mais essa linguagem. Se no plano operativo eles podiam servir à marcação de intervalos, à fixação de medidas e à funcionalidade da corda, no plano simbólico passam a exprimir algo mais alto e mais interior: falam de vínculo, de retenção, de compromisso e de unidade estruturada.

A corda, nesse contexto, já não mede distâncias; mede fidelidades. Já não organiza terrenos; organiza consciências.

Cada nó sugere um ponto em que algo foi firmemente atado para não se perder, para não se dissolver, para não escorregar na indeterminação.

E é justamente por isso que a corda adquire um valor tão fecundo no ambiente iniciático: ela recorda que a verdadeira fraternidade não é mero sentimento difuso, mas ligação real, sustentada por vínculos conscientes, aceitos e preservados.

Os Irmãos não estão apenas reunidos no mesmo lugar; estão unidos por uma ordem comum, por uma disciplina compartilhada e por um centro que dá coesão ao conjunto.

O número oitenta e um intensifica essa passagem do plano utilitário ao plano simbólico.

O ritual o fixa de forma clara, mas não impõe, ao menos no trecho fornecido, uma explicação única e fechada para sua escolha, o que é importante, porque nem todo símbolo vive de uma única chave interpretativa.

Muitas vezes, sua força reside justamente em concentrar mais sentido do que uma leitura isolada seria capaz de esgotar. Assim, mais importante do que forçar uma origem exata para o 81 é reconhecer que, no Templo, ele já não pertence ao domínio da casualidade, mas ao da linguagem intencional.

A corda não possui um número arbitrário de nós: possui um número determinado, querido e investido de significado.

A repetição desses nós, em série regular, dá ao contorno do Templo uma estrutura ritmada, como se a unidade da Loja não fosse amorfa nem indistinta, mas cuidadosamente articulada, sustentada por uma ordem que se repete sem se tornar mecânica e que permanece sem perder vitalidade.

As borlas pendentes junto às Colunas completam esse ensinamento de maneira discreta, mas expressiva. Elas assinalam o término visível da corda, mas não sugerem ruptura; ao contrário, sugerem acabamento, remate e composição harmônica.

A corda abraça o Templo e vai repousar justamente ao lado das Colunas, como se quisesse indicar que a delimitação do espaço sagrado não é nada marginal, mas está ligada à própria sustentação da ordem ritual.

Nada ali está solto, nada está abandonado à improvisação, nada se oferece como detalhe sem função.

O conjunto inteiro fala de ligação, equilíbrio, medida e permanência, como convém a um rito que não compreende o Templo como cenário, mas como corpo simbólico vivo, no qual cada elemento participa da pedagogia silenciosa da iniciação.

No fundo, a corda de 81 nós exprime uma verdade central da vida maçônica e, de modo muito particular, da sensibilidade adonhiramita: não há Obra sem limites, não há união sem vínculo e não há elevação sem disciplina.

Aquilo que um dia serviu para medir e ordenar o espaço da construção material torna-se, no Templo, lembrança de que também o homem precisa ser interiormente ordenado para que a Obra nele se sustente.

A corda não aprisiona; resguarda. Não reduz; contém. Não impede a liberdade; confere-lhe forma, direção e permanência.

É precisamente por isso que sua presença ao redor de todo o recinto sagrado é tão eloquente: ela recorda que o iniciado não cresce pela dissolução de todos os laços, mas pela aceitação consciente daqueles vínculos que o unem à Lei, à fraternidade e ao trabalho comum.

Assim, a corda de 81 nós deixa de ser apenas herança decorativa de antigas práticas do ofício para tornar-se, no Rito Adonhiramita, um ensinamento contínuo e silencioso que envolve a Loja inteira, recordando a cada Irmão que toda construção verdadeira exige forma, fidelidade e perseverança diante do Eterno.





A COR AZUL

O azul não comparece ao Templo como simples cor, nem como recurso ornamental destinado a embelezar o ambiente ou a oferecer ao olhar uma impressão imediata de harmonia.

Sua presença é mais antiga, mais profunda e mais silenciosa.

Ele parece instalar-se no espaço como se já o habitasse antes mesmo da chegada dos homens, como se estivesse ali não para ser visto apenas, mas para envolver, para dispor interiormente, para criar uma atmosfera que antecede a palavra e prepara a alma. Espalhado sobre o dossel, sobre os paramentos, sobre os adornos e sobre a própria percepção de quem entra, o azul celeste do rito não atua como adereço, mas como clima espiritual.

O ritual, ao escolhê-lo, não escolheu somente uma tonalidade: escolheu um idioma. E desde então o Templo fala por ele, como se a própria cor se tornasse uma forma de instrução silenciosa, uma pedagogia sem alarde, uma disciplina de presença que recorda ao Irmão, desde o primeiro instante, que ele não penetrou apenas em um recinto diverso, mas em uma ordem diversa de experiência, na qual o visível foi disposto para conduzir o espírito ao invisível.

Talvez por isso o azul tenha atravessado os séculos cercado por uma dignidade que poucas cores conheceram. Desde os mundos mais antigos, ele jamais pertenceu plenamente à esfera do fácil.

Quase sempre foi raro, custoso, trabalhoso, distante.

Houve épocas em que sua obtenção exigia o fundo do mar, a moagem paciente de pedras trazidas de regiões remotas, o comércio longo, o saber técnico, a persistência artesanal e, acima de tudo, a recusa em contentar-se com o comum.

O azul, mais que muitas outras tonalidades, parece ter sido arrancado da criação como uma conquista, e não recolhido dela como abundância. Talvez esteja aí uma parte decisiva de sua força simbólica: ele nunca se ofereceu sem exigir esforço. Nunca se deixou possuir sem demora.

Trouxe consigo, desde cedo, a impressão de que certas formas de beleza exigem preparação, de que certas elevações só se tornam visíveis aos pacientes, e de que o que possui verdadeira nobreza quase sempre se faz acompanhar de custo, trabalho e fidelidade.

Assim, muito antes de tornar-se linguagem espiritual, o azul já era uma lição material sobre o valor do que não se encontra à superfície.

No mundo antigo, sua história se ligou naturalmente a tudo o que parecia escapar à banalidade do imediato. Entre os hebreus, o azul das vestes sagradas e dos elementos consagrados erguia o pensamento para além da poeira dos dias, como se cada fio tingido fosse também uma convocação à memória do alto, um lembrete de que o homem não deveria deixar-se encerrar inteiramente no horizonte estreito de suas urgências terrenas.



No Egito, o azul participou dessa gramática da eternidade que buscava dar forma visível ao invisível, aparecendo em paredes, ornamentos, objetos rituais e figuras divinas como se o céu, as águas primeiras e a promessa de duração precisassem descer à matéria para que a matéria não esquecesse sua dependência do eterno.

No mundo cristão e medieval, ele continuou a exercer função semelhante, tornando-se cor de contemplação, de pureza, de recolhimento, de fidelidade interior, de majestade que não necessita erguer a voz para ser reconhecida.

Reis, artistas, liturgias e tradições recorreram a ele não apenas porque fosse belo, mas porque nele parecia residir algo da altitude, algo da constância, algo daquela forma de autoridade que não nasce da violência, mas da permanência.

O azul foi se tornando, ao longo dos séculos, menos uma aparência agradável do que uma linguagem do duradouro, do elevado e do que permanece acima sem romper completamente seus laços com a terra.



Essa herança adquire uma inflexão muito própria, um timbre mais íntimo, uma gravidade serena que a afasta tanto do luxo quanto da teatralidade. O azul foi introduzido no Templo para acalmar o espírito e estabelecer uma presença contínua, como essas realidades que pouco a pouco conquistam o homem não pela ruptura, mas pela permanência.

Seu império não é o do brilho imediato, mas o da duração.
Seu poder não reside em impor-se, mas em permanecer.

O Irmão é chamado a compreender que a Obra verdadeira não floresce na ansiedade, nem amadurece sob o ruído das vaidades humanas. Ela exige outra disposição interior, outro ritmo, outra largura de alma. Exige que o homem aprenda a habitar, sem impaciência, a vastidão daquilo que serve.

Há cores que se impõem pelo choque; o azul procede de outro modo. Ele se demora. Não vence por assalto, mas por insistência silenciosa. Muda com a luz, aprofunda-se na sombra, parece recuar quando tentamos possuí-lo e se aproxima quando renunciamos a dominá-lo.

Nisso se assemelha à própria iniciação, que não se entrega de uma vez, mas se revela por camadas. No Templo Adonhiramita, essa tonalidade recorda ao obreiro que toda elevação autêntica pede quietude, disciplina e perseverança, e que certas verdades só começam a falar quando a alma aprende a conter o excesso de si.

Assim, o azul do rito não é apenas lembrança do firmamento, mas também memória de tudo o que atravessa o tempo sem perder a alma. Ele recorda o céu, mas também o labor de o representar na terra; recorda a transcendência, mas também o custo humano de permanecer fiel a ela; recorda a beleza, mas uma beleza submetida à reverência.

Há nele uma aliança discreta entre o alto e o interior, entre a vastidão do cosmos e a medida sóbria do trabalho maçônico. Sob esse signo, o homem não é chamado a anular-se, mas a recolocar-se, aprendendo que só começa verdadeiramente a encontrar-se quando aceita não ser o centro.

No fundo, o azul adonhiramita ensina sem clamor.

Ensina que a fidelidade vale mais que o entusiasmo passageiro, que a profundidade vale mais que o brilho imediato e a permanência vale mais que a agitação confundida com grandeza.

Sob o azul do Templo, o Irmão é lembrado de que a Obra não se apressa, de que a Lei não se curva ao gosto dos homens e de que o verdadeiro aperfeiçoamento espiritual se parece mais com o céu do que com a tempestade: vasto, silencioso, constante.

O azul encontrou no Rito Adonhiramita um de seus lugares mais naturais: porque nele a elevação não se torna espetáculo, mas presença.





EGRÉGORA

A palavra egrégora não nasceu na Maçonaria, mas encontrou nela um de seus lugares mais vivos. Vinda de antigas linguagens do sagrado, acabou por designar essa realidade sutil que se forma quando várias consciências, sem deixarem de ser distintas, convergem para um mesmo centro. Não se trata de fantasia, nem de ornamento verbal. Trata-se daquele instante raro em que o conjunto deixa de ser simples reunião e se torna presença.

A egrégora começa a formar-se, não como entidade separada dos homens, nem como emoção coletiva mal nomeada, mas como convergência real de intenções, silêncios, presenças e vontades orientadas para um mesmo eixo.

Cada Irmão traz consigo sua medida de luz e combate, de ordem e fragilidade.

O rito não lhe pede perfeição imaginária, mas presença verdadeira.

E quando essas presenças, ainda humanas, consentem em recolher-se sob uma mesma disciplina interior, nasce esse campo comum que sustenta a obra.

A iniciação não se dá apenas no pensamento, mas também no espaço, no ritmo, no fogo, na fumaça, na direção dos movimentos, na educação do corpo e no governo da atenção.

Uma cerimônia pode estar correta por fora e, ainda assim, permanecer vazia.

Pode cumprir todos os passos e não despertar. A egrégora é precisamente o que distingue a forma correta da forma viva.

Sem ela, o rito tende a tornar-se repetição. Com ela, torna-se presença. Sem ela, os símbolos se calam. Com ela, voltam a falar.

É ela que restitui densidade ao gesto, gravidade à palavra e espessura ao silêncio. É ela que faz da oficina mais do que uma reunião de indivíduos, convertendo-a em comunhão ordenada.

A egrégora não é posse; é vigilância. Fortalece-se com a fidelidade à forma, com a reverência ao silêncio, com a sinceridade da intenção.

Enfraquece-se sempre que a dispersão se instala e o gesto continua enquanto a alma já se ausentou.

Como o fogo, ela responde ao alimento que recebe.

Reconhecer sua formação é uma das maturidades mais discretas do iniciado.

É perceber o instante em que o Templo realmente despertou, em que o tempo deixou de correr como corre lá fora, em que o conjunto começou a respirar segundo uma única ordem interior.

Nesse momento, cada Irmão já não responde apenas por si, mas pelo campo inteiro.

E talvez seja essa uma das mais altas lições da iniciação: compreender que nenhuma obra digna do espírito se realiza no isolamento, porque tudo o que verdadeiramente se eleva precisa, antes, aprender a convergir.



MISTICISMO

Quando o Templo Adonhiramita se revela em sua plenitude, de deusa de ser semeio o certário onde o uno acontece a paca i ser compreendido como um ergunrum sindafitio completo uni carpo vive que togiuta, juntovom os inraios o que espolita, em sei argueriata, too que afrevoasam diferentôs iradições do conhecimento iniciático.

A CAMINHO INICIÁTICO

B Templo

NIGREDO

RUBEDO

MAÇO E CINZEL

**PEDRA BRUTA
PEDRA CÚBICA**

CÂMARA DE REFLEXÃO

MODICITUM

ALQUIMIA · ROSACRUCIANISMO

MARTINISMO · MARTINISMO

DELTA LUMINOSO

PAVIMENTO MOSAICO

COLUNAS

CIRCULAÇÃO SOLAR

ASROBADE VIDA

ASTROLOGIA TRADICIONAL

ICI EDRAINIA

ada Ago. 100

KABBALAH

PAVIMENTO MOSAICO

**ALTAR DOS PERFUMES
E JURAMENTOS**

MISTICISMO

Quando o Templo Adonhiramita desperta, ele deixa de ser apenas o lugar onde o rito acontece. Passa a atuar como uma arquitetura viva, onde nada está solto, nada existe por acaso e nada se reduz a uma única função. Espaço, luz, direção, silêncio, gesto e presença humana entram em relação e formam uma ordem única. Por isso, o Templo não é um simples cenário ritual. É um corpo simbólico, construído para ensinar sem discurso e transformar sem violência.

A própria egrégora nasce dessa ordem. Antes da abertura, o Templo ainda é possibilidade: está preparado, mas não plenamente aceso. A arrumação do recinto, o silêncio que se adensa, a regularidade das vestes, a preparação do fogo, tudo marca a passagem do uso comum para o uso ritual. O espaço deixa de pertencer ao mundo exterior e começa a pertencer ao trabalho. O Irmão, recolhido em sua veste negra, acompanha esse movimento. Ele também é retirado da dispersão e conduzido a outro estado de presença.

Quando o fogo é reavivado e o incenso se eleva, essa mudança se aprofunda. O fogo age como princípio de transformação. A fumaça, ao abandonar a densidade da matéria e espalhar-se pelo ambiente, torna visível uma lei silenciosa: o que é oferecido com retidão sobe, difunde-se e altera o campo que toca.

O rito não precisa explicar isso. Basta mostrá-lo. A fumaça que se ergue, contorna, envolve e unifica ensina que o trabalho espiritual não consiste em fugir da matéria, mas em submetê-la a uma direção mais alta.

Essa mesma inteligência percorre todo o Templo. A circulação em sentido solar não é mera convenção, mas reconhecimento de que o gesto humano deve ajustar-se a ritmos maiores do que ele.

A Abóbada Celeste, acima dos Irmãos, não ornamenta: recorda. Lembra que todo labor interior ocorre sob um céu simbólico e que ordenar a si mesmo é participar, em escala humana, de uma ordem mais vasta. O alto e o interior deixam então de ser realidades separadas.

O mesmo vale para as Colunas, o Pavimento Mosaico e o Delta Luminoso. As Colunas falam do equilíbrio entre forças complementares. O Pavimento ensina que a dualidade não se elimina, mas se atravessa com atenção. O Delta, acima do olhar comum, recorda que toda obra requer um princípio unificador.

O rito não expõe essas verdades como teoria.

Faz com que o Irmão caminhe entre elas, trabalhe sob elas e se mova dentro delas, até que a ordem do Templo encontre resposta dentro de si.

Também as ferramentas participam dessa pedagogia. O Maço e o Cinzel mostram que a força só se torna fecunda quando submetida à inteligência. A Prancha de Traçar lembra que toda construção exterior nasce primeiro como ordem interior. Os altares, por sua vez, ensinam que nenhuma elevação é legítima sem responsabilidade. De um lado sobe o perfume; de outro pesa a palavra empenhada.

O rito não permite que o homem se perca em abstrações, porque toda ascensão verdadeira exige fidelidade concreta.

Mesmo a Câmara de Reflexões, anterior à entrada no Templo, permanece como raiz silenciosa de tudo o que virá. É ali que o Irmão encontra sua matéria ainda bruta, seu limite e sua necessidade de transformação.

A obra coletiva não substitui essa experiência: apoia-se nela.

O campo comum só ganha força porque cada um já começou, no escuro, a sua própria obra.

Visto em conjunto, o Rito Adonhiramita não se reduz a uma estética própria nem a uma sequência de cerimônias.

Ele organiza, em linguagem ritual, antigas leis do trabalho interior: purificação, ordem, equilíbrio, elevação, compromisso e reintegração.



VISÃO E PRÁTICA

Quando o Rito Adonhiramita é contemplado para além da sua forma ritual e da linguagem visível do Templo, ele deixa de parecer apenas uma sucessão de cerimônias herdadas e se mostra como aquilo que realmente é: uma via de ordenação do homem.

Sua força não está somente nos gestos que preserva, nem nas tradições que invoca, mas na visão de mundo que sustenta em silêncio, como um eixo interior que atravessa a forma e lhe dá sentido.

O Adonhiramita não se apresenta como sistema rígido, nem como doutrina fechada. E

Ele se oferece antes como uma disciplina de consciência, uma maneira de olhar, de julgar e de agir, fundada na convicção de que o homem só se transforma de verdade quando aprende a reconhecer a ordem que o excede e, ao mesmo tempo, o habita.

É por isso que sua filosofia não se reduz a uma teoria, embora a teoria possa iluminá-la.

“Na alma, tudo o que é não dito continua a agir.”

Aristóteles

Ao longo dos séculos, muitos espíritos tocaram esse mesmo núcleo e o exprimiram em linguagens diversas: uns ensinaram que o universo é tecido por correspondências; outros, que o visível reflete uma ordem mais alta; outros ainda, que a alma não se aperfeiçoa por entusiasmo, mas por purificação, disciplina e trabalho constante.

O Adonhiramita não depende da filiação literal a nenhuma dessas escolas, mas respira no mesmo horizonte. Sua sabedoria não nasce da repetição de nomes ilustres, e sim da permanência de uma intuição central: a de que o homem não veio ao mundo para permanecer disperso, mas para tornar-se obra consciente.

Nessa perspectiva, o rito não convida o Irmão a admirar ideias elevadas à distância, como quem contempla de longe um edifício que jamais pretende habitar. Ele o chama a encarná-las. A distinção entre aparência e essência, por exemplo, não existe para afastá-lo do mundo, mas para ensiná-lo a viver no mundo com menos ilusão e mais verdade.

A virtude já não aparece como adorno moral, mas como hábito conquistado, como medida incorporada, como fidelidade repetida até tornar-se caráter. A purificação interior deixa de ser figura abstrata e se converte em tarefa concreta: vigiar a palavra, corrigir a intenção, dominar o excesso, dar forma ao que em si ainda é informe.

Também a antiga lei das correspondências ganha, no Adonhiramita, um valor prático e imediato. O homem aprende que nada nele está isolado, que pensamento, palavra e ação não constituem domínios independentes, e que toda desordem interior acaba por repercutir no mundo que o cerca.

O que se corrompe por dentro cedo ou tarde se deforma por fora; o que se reconduz à harmonia em um plano começa a irradiar-se pelos demais. É por isso que o rito insiste tanto na forma, não por formalismo vazio, mas porque sabe que a forma contém, educa e orienta. O gesto justo, repetido com consciência, acaba por ensinar à alma uma medida que ela ainda não possuía plenamente.

Da mesma forma, a ideia de reintegração, presente em tantas correntes do pensamento espiritual, encontra no Adonhiramita uma expressão sóbria e exigente.

O homem é visto como alguém chamado a retornar à justa medida de si, não por evasão do real, mas por retificação da sua presença dentro dele.

Cada decisão equilibrada, cada palavra reta, cada silêncio guardado com inteligência, cada gesto praticado com consciência participa dessa restauração. A obra não termina no Templo, embora ali se concentre com maior intensidade.

Ela prossegue na vida profana, nas relações humanas, nos deveres aceitos, nos conflitos enfrentados, nas escolhas silenciosas que ninguém vê, mas das quais depende, muitas vezes, a verdade do caminho.

Por isso, o rito jamais deveria ser reduzido a uma mecânica cerimonial. Nele, o fogo não é apenas imagem, mas lembrança viva da atenção que deve permanecer acesa.

O incenso não é apenas perfume, mas sinal de elevação e depuração. A Pedra Bruta não é apenas uma metáfora conveniente, mas um espelho fiel do homem ainda tomado por excessos, arestas, resistências e formas incompletas. Tudo tende a reconduzir o Irmão a essa evidência simples e severa: a matéria da obra é ele mesmo.

Não há transfiguração possível sem trabalho sobre si, nem verdadeiro aperfeiçoamento sem a coragem de reconhecer aquilo que ainda pede correção.

É também por isso que, no Adonhiramita, razão e mistério não se opõem. O rito não pede credulidade, mas profundidade; não exige submissão cega, mas disposição sincera ao trabalho. Ele acolhe tudo o que pode auxiliar o homem a compreender melhor a sua tarefa, desde que isso não o afaste da prática, da vigilância e da transformação real.

O Irmão é chamado a observar a si mesmo com a mesma seriedade com que observa o Templo antes da abertura dos trabalhos; a purificar suas intenções com o mesmo cuidado com que prepara o espaço ritual; a manter viva a chama da atenção com a mesma constância com que guarda o fogo.

Aprende que cada relação humana pode tornar-se campo de aperfeiçoamento, que toda decisão moral pesa mais do que parece, e que a vida comum, quando vivida sob disciplina interior, deixa de ser simples sucessão de dias para tornar-se continuação silenciosa da Obra.

Assim, a filosofia adonhiramita é recordar ao Irmão que a perfeição não é um estado imóvel, nem um prêmio concedido ao fim da jornada, mas uma direção constante, um eixo interior, uma fidelidade renovada no meio do tempo.

Viver nesse sentido é aprender a caminhar pelo mundo sem se perder de si, fazendo da própria existência uma extensão discreta, mas real, da Obra iniciada sob a Abóbada Celeste.





A INICIAÇÃO

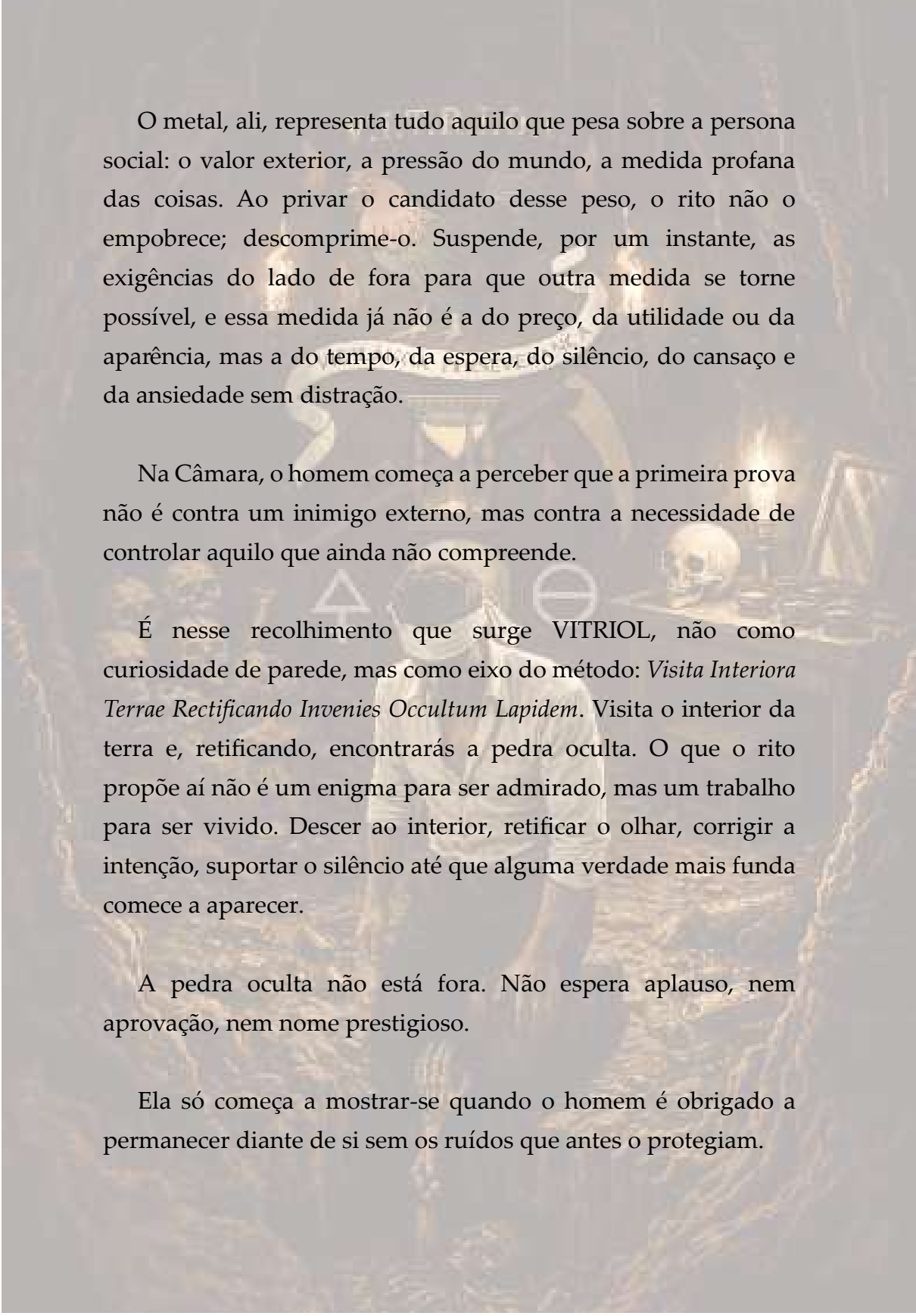
Quando o candidato é conduzido à Câmara de Reflexões no Rito Adonhiramita, a Maçonaria começa pelo lugar onde o mundo comum termina.

O primeiro cenário não é a claridade do salão, nem o acolhimento social, mas a solidão, e essa solidão não aparece como vazio: aparece como tumba, útero, caverna e cosmos ao mesmo tempo, porque a mesma escuridão que encerra um ciclo prepara outro nascimento.

Não se trata de ornamento literário, mas de pedagogia, pois o rito ensina, desde o primeiro instante, que ninguém atravessa verdadeiramente um limiar sem antes consentir em perder alguma coisa de si.

Por isso, a retirada dos metais não deve ser lida como gesto moralista contra a matéria.

Trata-se de algo mais preciso e mais profundo.



O metal, ali, representa tudo aquilo que pesa sobre a persona social: o valor exterior, a pressão do mundo, a medida profana das coisas. Ao privar o candidato desse peso, o rito não o empobrece; descomprime-o. Suspende, por um instante, as exigências do lado de fora para que outra medida se torne possível, e essa medida já não é a do preço, da utilidade ou da aparência, mas a do tempo, da espera, do silêncio, do cansaço e da ansiedade sem distração.

Na Câmara, o homem começa a perceber que a primeira prova não é contra um inimigo externo, mas contra a necessidade de controlar aquilo que ainda não compreende.

É nesse recolhimento que surge VITRIOL, não como curiosidade de parede, mas como eixo do método: *Visita Interiora Terrae Rectificando Invenies Occultum Lapidem*. Visita o interior da terra e, retificando, encontrarás a pedra oculta. O que o rito propõe aí não é um enigma para ser admirado, mas um trabalho para ser vivido. Descer ao interior, retificar o olhar, corrigir a intenção, suportar o silêncio até que alguma verdade mais funda comece a aparecer.

A pedra oculta não está fora. Não espera aplauso, nem aprovação, nem nome prestigioso.

Ela só começa a mostrar-se quando o homem é obrigado a permanecer diante de si sem os ruídos que antes o protegiam.

A Câmara de Reflexões, por isso mesmo, toca naturalmente a linguagem hermética e alquímica. Ela é o domínio da terra, da finitude, do peso e da decomposição necessária. Ali o homem é trazido para junto da matéria de que é feito, não para ser humilhado, mas para ser reduzido ao essencial. É o momento em que a dispersão começa a perecer.

O mundo exterior, com sua pressa, suas vaidades e suas falsas urgências, é deixado do lado de fora, e o candidato, vestido de negro, participa conscientemente dessa pequena morte.

Toda iniciação séria começa por essa descida.

Depois, o rito o conduz por meio de uma pedagogia dos elementos. A terra já foi tocada no escuro da Câmara; o ar aparece como disciplina do sopro, do pensamento e da instabilidade interior; a água vem como purificação, memória e passagem; o fogo, por fim, surge não apenas como prova, mas como decisão, vivificação e presença.

A beleza do Adonhiramita está em não tratar esses elementos como folclore ritual, mas como modos de ler o homem e o universo, pois aquilo que no mundo profano se apresenta disperso em impulsos, medos e reações, ali é reunido sob uma única intenção, até que o candidato comece a perceber que não nasceu para ser arrastado por forças cegas, mas para ser conduzido.

Quando enfim entra no Templo, ele já não entra como simples visitante de um recinto. Entra como quem atravessa um novo regime interior. E o Templo, então, mostra que nada nele foi preparado ao acaso. Luzes, velas, bandeiras, pedras, instrumentos, Livro da Lei, altares, fogo, incenso, Espada Flamígera: tudo já o espera dentro de uma ordem anterior à sua chegada. O chão já recebeu sentido antes de receber seus passos.

O espaço já foi moralizado antes de ser ocupado.

O rito ensina, assim, que a iniciação não introduz o homem num cenário, mas numa geometria viva, na qual cada coisa foi colocada para lembrar que a alma também precisa de forma, direção e medida.

A iniciação não termina quando o candidato é recebido.

Ela apenas muda de estado.

Da morte simbólica passa-se à hospitalidade da luz; da desordem do homem velho, à disciplina de uma vida que começa a ser medida por outro eixo.

O novo nome, o juramento, a Taça Sagrada, a Espada Flamígera, tudo converge para a mesma lição: nascer de novo não é adquirir um ornamento, mas assumir uma responsabilidade.

O símbolo não serve para envaidecer; permite obrigar.

O rito não promete grandeza fácil. Exige coerência entre palavra e vida.

E é dessa coerência, lenta e real, que nasce a verdadeira comunhão.

Quando o Templo ordena o homem por dentro, ele aprende a levar essa medida para fora.

A iniciação, então, deixa de ser episódio e se torna princípio: não mais uma cerimônia lembrada com emoção, mas o começo de uma forma nova de presença.

E talvez seja justamente isso o que o Adonhiramita procura ensinar desde a Câmara de Reflexões até a plena recepção à luz:

Ninguém entra no Templo para ver símbolos, mas para consentir em ser trabalhado por eles.



NOME HISTÓRICO

No Rito Adonhiramita, o Nome Histórico aparece como um segundo nascimento simbólico que não apaga a biografia civil, mas a recoloca sob outro eixo de responsabilidade, porque, ao atravessar a Iniciação, o Irmão passa a ser reconhecido no Templo por um nome que não serve somente ao sigilo, embora também cumpra essa função, mas a um vínculo interior que a liturgia descreve como guarda, proteção e exemplo, quase como se a memória viva de um personagem virtuoso, Maçom ou não, já recolhido ao Oriente Eterno, pudesse operar como patrono e medida, lembrando ao iniciado que o trabalho não é ornamento social, mas disciplina de caráter que exige coerência diária, e que o próprio nome recebido cobra, com delicadeza e firmeza, que se honre aquilo que ele evoca.

Essa tradição, tal como costuma ser explicada no próprio ambiente Adonhiramita, comporta ao menos duas camadas que se abraçam sem se confundir. A primeira é a camada prudencial, nascida do velho cenário em que atas, livros e registros podiam expor identidades num mundo em que a Maçonaria era mais vigiada; a segunda é a camada iniciática, mais silenciosa e mais exigente, porque sugere que o Nome Histórico não é escolhido somente por fama, influência ou brilho, mas por qualidades reais, por afinidades morais, por uma espécie de parentesco de virtudes entre o Irmão e o personagem.

A escolha, então, torna-se um ato sério, quase um voto de direção interior, e é por isso que muitas instruções lembram haver responsabilidade ao atribuir um nome a alguém, pois o nome se torna espelho e compromisso, e não enfeite.

A partir daí, entende-se por que existem variações de costume entre Lojas e Potências quanto a quem escolhe o Nome Histórico, já que a própria formulação litúrgica fala em nome atribuído e enfatiza a responsabilidade daquele que escolhe para outrem, abrindo espaço para três práticas principais que convivem no mundo Adonhiramita.

Na primeira, o Irmão propõe, com antecedência e sob orientação, um pequeno conjunto de nomes e justificativas, e a Loja confirma, corrige ou orienta, preservando a ideia de liberdade responsável e evitando escolhas por vaidade, modismo ou inadequação.

Na segunda, o padrinho escolhe, porque é ele quem conhece mais de perto o temperamento, a história e as tendências do candidato, e pode buscar um patrono que funcione como medida justa, oferecendo ao iniciado uma direção que ele talvez ainda não tivesse maturidade para discernir sozinho.

Na terceira, a própria Loja escolhe, por deliberação reservada, sobretudo quando deseja vincular o recém-iniciado a uma memória coletiva da Oficina.

Dom Pedro I foi iniciado no Brasil e recebeu o Nome Histórico Guatimozim, grafado também como Guatimozin em algumas tradições, e isso aparece associado ao ambiente do Grande Oriente do Brasil no início da década de 1820.

O próprio sentido do nome remete a Guatimozín, reconhecido como o último tlatoani mexica, cuja memória ficou marcada pela ideia de resistência diante do domínio espanhol e pela narrativa de firmeza sob tortura, e essa ligação é importante porque revela um modo de pensar muito característico do Nome Histórico: ele não é somente uma homenagem, mas uma tomada de posição interior, um modo de dizer, por imagem, que a integridade vale mais do que a conveniência.

Meu Nome Histórico é Paneb, recolhido de A Pedra da Luz, de Christian Jacq.

Assumo essa escolha porque o personagem encarna, de modo muito próprio, a tensão entre ofício, responsabilidade, retidão e guarda do segredo, qualidades que conversam diretamente com a visão adonhiramita de que o nome recebido deve educar o gesto e orientar o caráter.

O personagem histórico existiu e aparece ligado ao Egito faraônico como Mestre de Obras, unindo, num mesmo nome, memória, arte, ofício e disciplina.





O APRENDIZ

Sentado no alto da Coluna do Norte, no Setentrião, o Aprendiz começa a compreender que o silêncio não é ausência de voz, mas presença de escuta.

Ao calar-se para o mundo comum, ele não se esvazia: recolhe-se; e nesse recolhimento, a Maçonaria deixa de parecer simples conjunto de formas, sinais e costumes para revelar-se como uma linguagem capaz de ler o que sempre esteve diante dos olhos, mas permanecia oculto pela distração, pela pressa e pelo excesso de ruído interior.

É então que a Luz deixa de ser metáfora e se torna modo de perceber.

O universo começa a mostrar coerência, e a coerência, quando contemplada com sinceridade, conduz o coração a reconhecer que Deus não se limita a um lugar, a uma página ou a uma fórmula, mas se deixa entrever em todas as formas, em todos os ritmos, em todas as relações, como se a realidade inteira fosse uma escrita contínua e o Aprendiz houvesse recebido, sem alarde, um alfabeto para começar a decifrá-la.

Cada acontecimento, mesmo o mais simples, carrega sentido quando olhado com atenção desperta.

Esse alfabeto tem algo de matemático, não no sentido árido dos números sem alma, mas no sentido profundo da proporção, da medida e da relação.

Porque a matemática, em sua raiz mais alta, é a gramática dos vínculos, ela mostra como uma coisa toca outra, como uma causa se prolonga, como um padrão retorna sem jamais repetir-se por inteiro.

E, quando o Aprendiz percebe isso, compreende que viver não é apenas atravessar etapas previsíveis, mas despertar para a possibilidade de atravessar muitas camadas de si na mesma existência, como quem recomeça sem negar o passado, renova o olhar sem perder a memória e descobre, dentro do mesmo mundo, profundidades que antes não sabia habitar.

Há nisso uma forma de imortalidade mais sóbria e mais real, porque não promete duração infinita, mas oferece profundidade infinita. E profundidade é aquilo que torna um dia comum capaz de conter uma vida inteira.

Por isso, o silêncio do Aprendiz não deve ser lido como proibição, mas como método.

O primeiro domínio é o da atenção, porque a atenção é o início de toda liberdade. Quem não governa o próprio olhar dificilmente governa a si. Quem não aprende a distinguir impulso de decisão e reação de escolha permanece arrastado pelo mundo, em vez de agir dentro dele com medida.

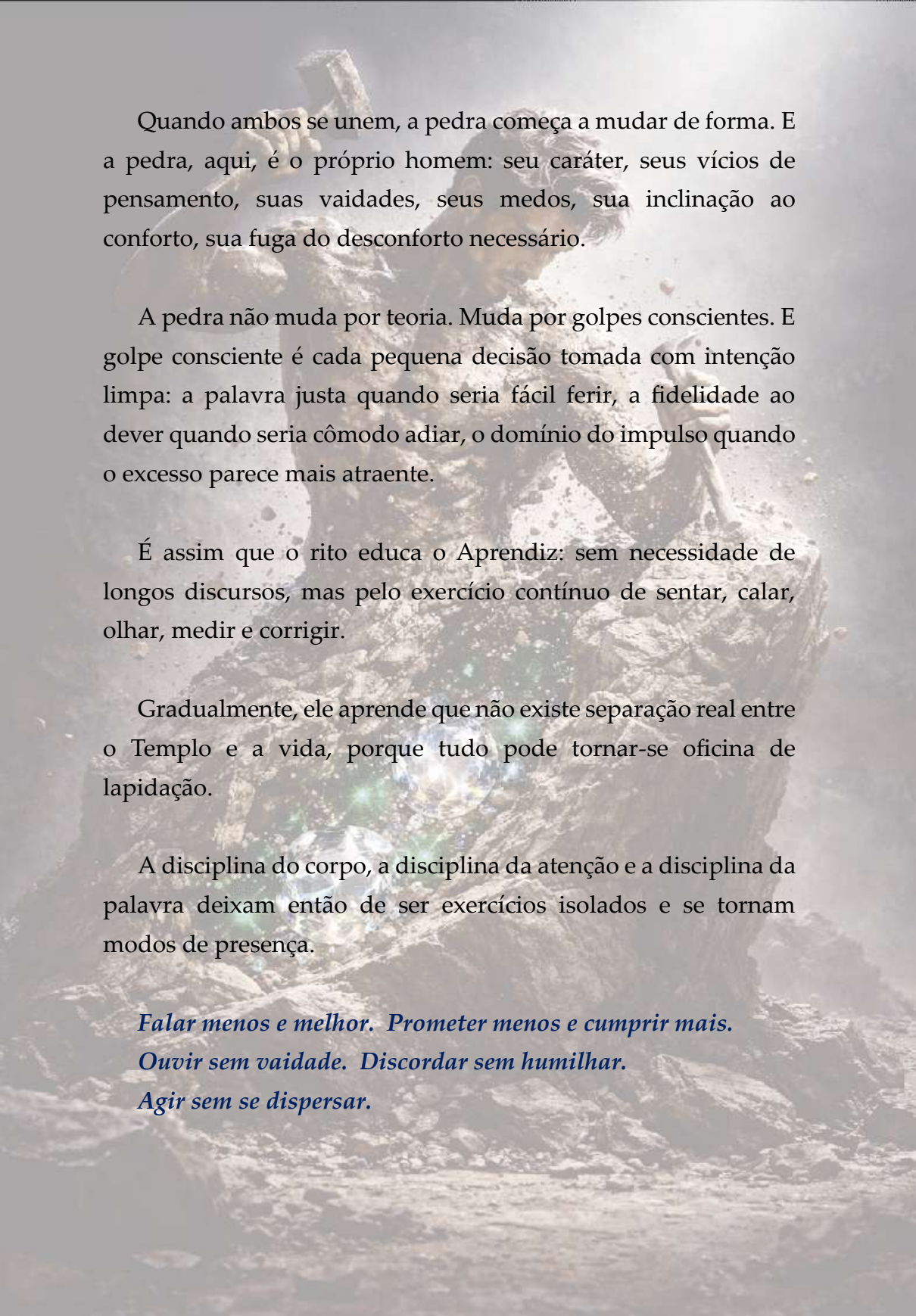
É por isso que a Régua, recebida como instrumento de trabalho, não é objeto decorativo, mas pedagogia viva. Medir é aprender a pôr limites, e limites, quando nascem da consciência, não são prisão: são forma. Sem forma, nada se sustenta.

A Régua ensina, antes de tudo, a dar medida ao tempo, e isso é aprender que a vida não deve ser vivida como se houvesse sempre depois. O dia não é recipiente infinito, e a alma que não dá contorno ao próprio tempo acaba por dissipar-se.

A constância, por isso, vale mais do que o ímpeto; e o pequeno passo repetido com fidelidade vale mais do que o entusiasmo que brilha e logo se apaga.

O Maço e o Cinzel completam essa lição. O Maço é a força escolhida, a decisão de agir, a coragem de golpear o excesso.

O Cinzel é a direção, a precisão, a paciência. Um sem o outro ou destrói, ou nada realiza.



Quando ambos se unem, a pedra começa a mudar de forma. E a pedra, aqui, é o próprio homem: seu caráter, seus vícios de pensamento, suas vaidades, seus medos, sua inclinação ao conforto, sua fuga do desconforto necessário.

A pedra não muda por teoria. Muda por golpes conscientes. E golpe consciente é cada pequena decisão tomada com intenção limpa: a palavra justa quando seria fácil ferir, a fidelidade ao dever quando seria cômodo adiar, o domínio do impulso quando o excesso parece mais atraente.

É assim que o rito educa o Aprendiz: sem necessidade de longos discursos, mas pelo exercício contínuo de sentar, calar, olhar, medir e corrigir.

Gradualmente, ele aprende que não existe separação real entre o Templo e a vida, porque tudo pode tornar-se oficina de lapidação.

A disciplina do corpo, a disciplina da atenção e a disciplina da palavra deixam então de ser exercícios isolados e se tornam modos de presença.

Falar menos e melhor. Prometer menos e cumprir mais.

Ouvir sem vaidade. Discordar sem humilhar.

Agir sem se dispersar.

É aí que a Maçonaria começa a sair da Loja sem perder sua essência.

Sentado no Setentrião, o Aprendiz descobre, pouco a pouco, que a iniciação verdadeira não consiste em receber uma ideia nova sobre si, mas em tornar-se realmente outro, não por negar o que foi, mas por retificar a própria essência.

E talvez seja essa a sua lição mais alta: compreender que a vida pode ser uma só em anos e, ainda assim, múltipla em profundidade.

A iniciação renova-se todas às vezes que a Régua mede, o Maço decide e o Cinzel executa.

E então a Luz, antes distante, já não paira acima dele como promessa: começa a caminhar no ritmo dos seus próprios passos.



A ESSÊNCIA DO CAMINHO

Há um momento silencioso na trajetória do Aprendiz onde a expansão do olhar precisa ceder lugar à permanência consciente, porque o primeiro ensinamento não está em atravessar rapidamente os limiares do Rito, mas em aprender a habitar, com paciência, o espaço que lhe foi confiado.

Tudo o que o cerca na Maçonaria, suas linhagens, seus símbolos mais amplos, suas camadas de sentido, pode e deve ser percebido como horizonte, nunca como tarefa imediata, pois a antecipação excessiva fragiliza a obra interior e transforma a erudição em substituto da assimilação.

O essencial, aqui, é mais simples e mais exigente: permanecer, observar, repetir, sustentar o corpo no rito e o espírito no recolhimento, compreendendo haver conhecimentos que iluminam à distância, mas há outros que só se revelam quando o homem aceita trabalhar, com as próprias mãos, aquilo que lhe foi entregue agora.

O método adonhiramita ensina primeiro pelo corpo, pelo ritmo e pelo símbolo.

No início, o impacto do rito atua como desorganização fecunda, quebrando automatismos e instaurando uma atenção nova, ainda instável, mas viva.

Com o tempo, a repetição consciente dos gestos, das posturas e dos deslocamentos começa a produzir uma memória que já não é apenas intelectual, mas incorporada, e o Aprendiz descobre que aprende mesmo quando julga não compreender.

Quando o silêncio deixa de ser esforço e se torna escolha, quando a regularidade já não depende do entusiasmo inicial e quando a atenção se mantém estável mesmo na repetição, então aparecem os primeiros sinais de que o Aprendiz começa a sustentar o grau, e não apenas a frequentá-lo.

Essa formação não ocorre isoladamente no homem; é amparada pela própria Loja, que ensina antes das palavras e molda a atenção sem necessidade de se explicar.

O espaço adonhiramita não é cenário, mas linguagem viva.

O Setentrião, com sua sobriedade, educa a medida e a contenção. O movimento ordenado no espaço disciplina o corpo e o olhar.

A luz, o fogo e o perfume não são adornos, mas operadores de recolhimento.

Assim, o Aprendiz começa a perceber que o Grau 1 não é etapa menor nem sala de espera de algo mais alto, mas escola completa de fundamento.

É nesse mesmo espírito que se forma sua ética, não como moral imposta de fora, mas como disciplina cotidiana de construção do caráter: regularidade no comparecimento, pontualidade como respeito ao tempo comum, obediência consciente às orientações da Loja, disposição para o serviço silencioso, cuidado com a palavra, fidelidade às promessas e coerência entre o que se vive no Templo e o que se vive no mundo. Nada disso pretende fabricar perfeição; pretende formar consistência.

Em um tempo inclinado à exposição constante, o Aprendiz precisa compreender que há coisas que podem ser transmitidas e coisas que precisam ser guardadas, não por desejo de ocultação, mas para preservar a força do símbolo e impedir que a experiência seja banalizada pela repetição superficial.

O Aprendiz descobre que o fundamento não é etapa inferior, mas base permanente, e que tudo o que vier depois somente permanecerá firme se esse primeiro espaço tiver sido verdadeiramente habitado.



DEUS

MENTE

CORACÃO

VALORES

FAMÍLIA

AVAREZA

SOBERBA

LUXÚRIA

INVEJA

GULA

INVEJA

VÍCIOS

PREGUIÇA

A CONSCIÊNCIA ADONHIRAMITA

A formação do Adonhiramita não pode ser reduzida à aquisição de conhecimentos, nem confundida com a simples assimilação de fórmulas, ritos ou instruções, porque aquilo que verdadeiramente se recebe em um caminho iniciático não se limita a informar o espírito: atua sobre ele, altera pouco a pouco a percepção, impõe revisão interior e exige coerência crescente entre o que se aprende, o que se reconhece e o que se vive.

Desde os primeiros passos, o iniciado percebe, ainda que de forma incompleta, que os símbolos, as provas e as vivências que lhe são apresentados não foram ordenados para impressionar sua imaginação ou satisfazer curiosidades, mas para produzir um deslocamento real, uma mudança interior pela qual ele deixa de bastar-se em suas certezas anteriores e começa a voltar-se para regiões de si mesmo que, fora desse contexto, talvez jamais enfrentasse com verdadeira seriedade.

Essa pedagogia não transmite apenas conteúdos; procura suscitar estados de consciência, disposições morais e formas de presença que só se tornam plenamente inteligíveis quando amadurecidas no tempo.

A formação adonhiramita, por isso, não se encerra no espaço ritual, nem se satisfaz com a mera correção exterior dos gestos.

O que ali se inaugura pretende ultrapassar a Loja e alcançar a estrutura mesma da vida interior. Não foi dado ao homem para parecer mais profundo, nem para adquirir linguagem elevada sobre si, mas para tornar-se mais responsável, mais ordenado e mais capaz de submeter a própria existência a uma medida superior à de seus impulsos, conveniências e vaidades.

É, porém, fora da Loja que essa formação encontra sua prova decisiva. A autenticidade de um caminho iniciático não se mede somente pela correção ritual, pela eloquência dos discursos ou pelo conhecimento das doutrinas, mas pela qualidade da vida que o homem passa a viver quando retorna ao tempo comum: ao trabalho, à família, às contrariedades, aos fracassos, aos êxitos e, sobretudo, àqueles momentos em que nenhuma testemunha o observa.

É aí que se revela se a iniciação foi apenas admirada ou se começou, de fato, a produzir transformação.

A vida profana não é espaço secundário em relação à experiência ritual; é precisamente o lugar onde a verdade do rito se verifica.

Nenhuma formação iniciática séria pode repousar sobre a imagem ingênua da natureza humana, como se bastasse exaltar a luz para a sombra desaparecer.

Ao contrário, a maturidade do Adonhiramita depende da lucidez com que reconhece em si possibilidades de elevação e de queda, de ordem e de desordem, de nobreza e de miséria.

O mal moral raramente se apresenta sob formas grosseiras; costuma insinuar-se sob aparências respeitáveis, tomando o rosto do zelo, da convicção, da eloquência, da autoridade, da caridade ou da fidelidade ritual.

O orgulho, por exemplo, raramente se confessa como orgulho; prefere surgir como necessidade de reconhecimento, certeza de superioridade ou prazer secreto em parecer mais lúcido e mais indispensável do que os demais.

Não são, na maioria das vezes, as grandes rupturas que primeiro ameaçam a vida interior, mas as pequenas concessões repetidas, os desvios sutis, os consentimentos discretos pelos quais a consciência vai sendo silenciosamente rebaixada.

É nesse ponto que o trabalho real sobre a Pedra Bruta se torna decisivo. Transformá-la em pedra útil à construção significa aceitar que o aperfeiçoamento não ocorre por simples desejo, nem por emoção passageira, mas por esforço persistente que toca hábitos arraigados, desmonta automatismos, contraria inclinações e fere, não raro, o amor-próprio com que o homem protege a imagem que faz de si.

Retirar lascas da pedra significa fazer ceder aquilo que endureceu em nós, romper zonas de conforto, enfrentar resistências internas e admitir que certas partes de nossa personalidade, às quais nos acostumamos a chamar de identidade, talvez não passem de vícios refinados ou formas de orgulho que se tornaram familiares.

A verdadeira disciplina não consiste em imaginar-se impecável, mas em reconhecer a sombra sem se identificar com ela, vigiá-la sem teatralidade e impedi-la de ocupar o centro da casa.

Levantar virtudes não é adornar o discurso com palavras elevadas, mas construir dentro de si uma ordem mais justa; cavar masmorras ao vício não é negar a sombra, mas impedir que ela governe a vida.

É somente quando o homem abandona o desejo de parecer transformado e *aceita o árduo dever de transformar-se de fato que a Obra começa, enfim, a tornar-se real.*





VIVENDO COMO ADONHIRAMITA

Até aqui, procurei sustentar o livro em linguagem mais contida, apoiada em textos, tradições, símbolos e interpretações.

Mas há uma parte da experiência que não se deixa acomodar inteiramente em bibliografias, porque certas verdades pedem a simplicidade do vivido. É nesse espírito que falo agora, não para demonstrar, mas para testemunhar.

Ser Adonhiramita, para mim, sempre significou viver a fraternidade de modo mais concreto e mais afetivo do que vi em muitos outros ambientes maçônicos.

A expressão "**Amado Irmão**", tão própria do rito, nunca me pareceu fórmula vazia.

Quando é dita de verdade, nasce do coração e se prolonga em disponibilidade, cuidado e presença.

Há uma caridade silenciosa, uma ajuda que muitas vezes chega antes mesmo do pedido, um modo de servir .

Vi isso repetidas vezes.

E uma das lembranças mais fortes que guardo foi a de uma Loja, em Santa Catarina, onde, diante da situação desesperadora de um Irmão em ruína financeira, o Tronco de Solidariedade se converteu, de forma anônima, numa ajuda de enorme valor, suficiente para lhe devolver fôlego e evitar seu afundamento. Aquilo não era empréstimo, nem exibicionismo, nem propaganda. Era fraternidade feita ação.

Essa mesma fraternidade não se restringe à sessão, ela se prolonga no abraço, no convívio, no ágape, na proximidade entre famílias, nas cunhadas e sobrinhos que deixam de ser figuras periféricas e integram, em alguma medida, a tessitura viva da Loja.

O rito, quando realmente vivido, não forma apenas reuniões; forma laços.

E esses laços se revelam tanto dentro quanto fora do Templo, no telefonema sem motivo aparente, no convite simples, no conselho que chega no tempo certo, na ajuda oferecida antes mesmo que a necessidade seja declarada.

É aí que a egrégora deixa de ser conceito para tornar-se experiência: não como nada fantasioso, mas como essa força sutil que aproxima corações, suscita cuidado e faz circular auxílio sem contabilidade nem ostentação.

Há também uma atmosfera própria na sessão adonhiramita, difícil de traduzir a quem nunca a viveu.

Viver como Adonhiramita não é apenas participar de um rito, mas permitir-se ser lentamente transformado por ele.

Há algo nessa experiência que se deposita em camadas, que exige tempo, silêncio e repetição, e começa a transbordar para fora da Loja em forma de conduta, vínculo, ajuda concreta e maior delicadeza moral.

Se algum segredo existe aí, ele não está nas palavras do ritual, nem nos gestos isolados, mas nessa trama invisível de presenças, intenções e amor guardado, que só se compreende plenamente quando vivida.

É isso, para mim, que dá sentido real à expressão **Amado Irmão**. Não uma fórmula, mas uma palavra com **Alma!**



ÚLTIMOS PASSOS

Ao chegar a estas páginas finais, o Aprendiz talvez sinta que algo lhe foi dito sem jamais ter sido inteiramente exposto, como se uma porta tivesse sido entreaberta não para mostrar o que há além, mas para ensiná-lo a reconhecer o limiar.

Nada aqui se encerra de fato, porque a Maçonaria não conhece finais no sentido comum: conhece pausas densas, cheias de significado, nas quais o homem é devolvido a si mesmo com mais perguntas do que respostas, e com a estranha certeza de que essas perguntas já não são as mesmas de antes.

O que o Templo ensina não se acumula como objeto. Deposita-se lentamente na consciência, transforma o olhar antes de transformar o discurso e reorganiza, pouco a pouco, aquilo que antes vivia disperso.

O mistério não deve ser entendido como algo a ser desvendado de uma vez, mas como realidade a ser habitada.

Este livro não foi escrito para substituir o Templo nem para antecipar etapas, mas para auxiliar o Aprendiz a reconhecer, quando vierem, os sinais do próprio caminho.

O que não foi dito aqui não é ausência: é convite.

Como em toda tradição iniciática, o essencial não se entrega por completo; deixa vestígios, acende correspondências, desperta uma inquietação serena, dessas que não angustiam, mas chamam.

E talvez esse já seja um passo decisivo: compreender que o segredo maior não está em saber mais, mas em tornar-se capaz de sustentar o que ainda não se sabe.

Assim, o livro se despede sem se retirar por inteiro, como uma lâmpada deixada acesa em um canto do Templo, não para iluminar tudo, mas para recordar que a verdadeira luz não ofusca: orienta.

O Amado Irmão fecha estas páginas, mas sua consciência permanece aberta, enquanto a Obra continua, silenciosa e paciente, aguardando não a curiosidade do iniciante, mas a fidelidade daquele que aceita, em humildade, caminhar mais um passo.

BIBLIOGRAFIA

AGRICOLA, Georgius. De re metallica. Basileia, Froben, 1556.

AGRIPPA, Heinrich Cornelius. De occulta philosophia libri tres.

Colônia, s.n., 1533.

ANDERSON, James. The constitutions of the free-masons.

Londres, William Hunter, 1723.

ARTEPHIUS. The secret book of Artephius. s.l., s.n., s.d.

ASHMOLE, Elias. The diary of Elias Ashmole. Oxford, s.n., 1717.

BAIGENT, Michael; LEIGH, Richard. The temple and the lodge.

Londres, Jonathan Cape, 1989.

BARATA, Alexandre Mansur. Maçonaria, sociabilidade ilustrada e independência do Brasil 1790-1822. São Paulo, Annablume.

BAYARD, Jean-Pierre. La symbolique maçonnique traditionnelle.

Paris, Dervy, 1969.

BEAUREPAIRE, Pierre-Yves. L'autre et le frère. L'étranger et la franc-maçonnerie en France au XVIIIe siècle. Paris, Honoré Champion, 1998.

BÉGUIN, Albert. L'âme romantique et le rêve. Paris, Corti, 1939.

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DE FRANCE. Gallica.

Bibliothèque numérique. Paris, BnF, s.d.

BÍBLIA. Bíblia de Jerusalém. São Paulo, Paulus, s.d.

BLAKE, William. The marriage of heaven and hell. Londres, s.n., 1790.

BOEHME, Jacob. Aurora. s.l., s.n., 1612.

BRASIL. Alvará de 30 de março de 1818. Rio de Janeiro, Imprensa Régia, 1818.

- BROWN, Stewart J. The national churches of England Ireland and Scotland 1801 to 1846. Oxford, Oxford University Press, 2001.
- BURKE, Peter. O que é história cultural. Rio de Janeiro, Zahar, 2005.
- CARR, Harry. The early masonic catechisms. Londres, Quatuor Coronati Lodge, 1975.
- CHARTIER, Roger. As origens culturais da Revolução Francesa. São Paulo, Editora UNESP, 2009.
- COOKE MANUSCRIPT. The Cooke manuscript. Inglaterra, c. 1410.
- COUSTOS, John. The sufferings of John Coustos for freemasonry. Londres, s.n., 1746.
- DACHEZ, Roger. Dictionnaire de la franc-maçonnerie. Paris, Presses Universitaires de France, 2005.
- DACHEZ, Roger. Histoire de la franc-maçonnerie française. Paris, Presses Universitaires de France, 2003.
- DARNTON, Robert. The literary underground of the Old Regime. Cambridge, Harvard University Press, 1982.
- DÉCLARATION D'ARBROATH. Declaration of Arbroath. Escócia, 1320.
- DELLAZZANA, Flávio. A Ordens de Cavalaria. A Luz da Fé e o Fogo da Espada. 1 ed. s.l., Clube de Autores, 2025.
- DELLAZZANA, Flávio. História da Maçonaria e Origem do Rito de York. 1 ed. s.l., Clube de Autores, 2024.
- DELLAZZANA, Flávio. Os Véus da Sabedoria. Moral, Filosofia e Revelações do Real Arco. 1 ed. s.l., Clube de Autores, 2025.

- DOYLE, William. The Oxford history of the French Revolution. Oxford, Oxford University Press, 1989.
- DUPUIS, Charles François. Origine de tous les cultes. Paris, s.n., 1795.
- DUPONT, Florence. L'invention de la littérature. Paris, La Découverte, 1994.
- ECO, Umberto. Como se faz uma tese. São Paulo, Perspectiva, 2016.
- EISENSTEIN, Elizabeth L. The printing press as an agent of change. Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano. São Paulo, Martins Fontes, 1992.
- ELIADE, Mircea. Tratado de história das religiões. São Paulo, Martins Fontes, 1992.
- FAIVRE, Antoine. Access to Western esotericism. Albany, SUNY Press, 1994.
- FAUQUET, Joël. Mozart. Une biographie. Paris, Fayard, 2005.
- FÉNELON, François de Salignac de La Mothe. Les aventures de Télémaque. Paris, s.n., 1699.
- FINDEL, Friedrich. History of freemasonry. Londres, s.n., 1861.
- FLUDD, Robert. Utriusque cosmi historia. Oppenheim, s.n., 1617.
- FOUCAULT, Michel. A ordem do discurso. São Paulo, Loyola, 1996.
- GRAFTON, Anthony. The footnote. A curious history. Cambridge, Harvard University Press, 1997.
- GOETHE, Johann Wolfgang von. Fausto. s.l., s.n., 1808.

- GOULD, Robert Freke. The history of freemasonry. Londres, Thomas C. Jack, 1882.
- GRAND ORIENT DE FRANCE. Le régulateur du maçon. Grades symboliques. Cahiers du Vénérable et des Surveillants. Paris, Grand Orient de France, 1801.
- GUÉNON, René. Aperçus sur l'initiation. Paris, Éditions Traditionnelles, 1946.
- GUÉNON, René. Symboles fondamentaux de la science sacrée. Paris, Gallimard, 1962.
- HALL, Manly P. The lost keys of freemasonry. Los Angeles, Philosophical Research Society, 1923.
- HAMER, Douglas; KNOOP, Douglas; JONES, G. P. The early masonic catechisms. Manchester, Manchester University Press, 1943.
- HAMILTON, Douglas J. Scotland the Caribbean and the Atlantic world 1750 to 1820. Manchester, Manchester University Press, 2005.
- HANEGRAAFF, Wouter J. Esotericism and the academy. Rejected knowledge in Western culture. Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- HERMANN, Arthur. The Scottish Enlightenment. The Scots' invention of the modern world. Londres, Fourth Estate, 2001.
- HOBSBAWM, Eric. A era das revoluções 1789 1848. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2007.
- HUME, David. A history of England. Londres, s.n., 1754.

- JACOB, Margaret C. *Living the Enlightenment. Freemasonry and politics in eighteenth century Europe*. Nova York, Oxford University Press, 1991.
- JOSEPHUS, Flavius. *Antiquities of the Jews*. Cambridge, Harvard University Press, 1930.
- JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e alquimia*. Petrópolis, Vozes, 1991.
- KNOOP, Douglas; JONES, G. P. *A short history of freemasonry to 1730*. Manchester, Manchester University Press, 1940.
- LE FORESTIER, René. *La franc-maçonnerie occultiste au XVIIIe siècle et l'Ordre des Élus Coëns*. Paris, s.n., 1928.
- LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente medieval*. Petrópolis, Vozes, 2005.
- LEVI, Israel. *Histoire des Juifs de France*. Paris, s.n., 1866.
- LÉVI, Éliphas. *Dogme et rituel de la haute magie*. Paris, Germer Baillière, 1856.
- LIGOU, Daniel. *Dictionnaire de la franc-maçonnerie*. Paris, Presses Universitaires de France, 1987.
- LENMAN, Bruce. *The Jacobite risings in Britain 1689 to 1746*. Londres, Methuen, 1980.
- LYNCH, Michael. *Scotland. A new history*. Londres, Pimlico, 1992.
- MACKEY, Albert G. *An encyclopedia of freemasonry*. Chicago, Masonic History Company, 1914.
- MACKENZIE, Robert. *The royal masonic cyclopaedia*. Londres, s.n., 1877.
- MAIER, Michael. *Atalanta fugiens*. Oppenheim, s.n., 1617.

- MOLLIER, Pierre; BOUREL, Sylvie; PORTES, Laurent. La franc-maçonnerie. Paris, Tallandier, 2016.
- MOREL, Marco; SOUZA, Françoise Jean de Oliveira. O poder da Maçonaria. A história de uma sociedade secreta no Brasil. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2008.
- MORIN, Edgar. O método. A natureza da natureza. Porto Alegre, Sulina, 2005.
- MOUTIER, Prosper. Les trois premiers grades de la franc-maçonnerie. Paris, s.n., 1801.
- NOORTHOUCK, John. Constitutions of the Antient Fraternity of Free and Accepted Masons. Londres, s.n., 1784.
- PARACELSO. Paragranum. s.l., s.n., 1529.
- PASQUALLY, Martinez de. Traité de la réintégration des êtres. s.l., s.n., 1770.
- PERNETY, Antoine-Joseph. Dictionnaire mytho-hermétique. Paris, s.n., 1787.
- POOLE, H. Masonic ritual and secrets before 1717. *Ars Quatuor Coronatorum*, Londres, v. 37, 1924.
- PORSET, Charles; RÉVAUGER, Cécile. Le monde maçonnique des Lumières. Europe Amériques colonies. Paris, Honoré Champion, 2013.
- PORTER, Roy. The Enlightenment. Londres, Palgrave, 1990.
- PRICHARD, Samuel. Masonry dissected. Londres, s.n., 1730.
- RAGON, Jean-Marie. Orthodoxie maçonnique. Paris, E. Dentu, 1853.
- RAMSAY, Andrew Michael. Discours prononcé à Paris., s.n., 1736.
- REGIUS MANUSCRIPT. Regius manuscript. Inglaterra, c. 1390.

- RÉGULATEUR DU MAÇON. Le régulateur du maçon. Paris, Grand Orient de France, 1801.
- RÉVAUGER, Cécile. La franc-maçonnerie. Paris, La Découverte, 2017.
- ROËTTIERS DE MONTALEAU, Alexandre-Louis. Textos e instruções do Rito Francês. Paris, s.n., c. 1783.
- SAINT-MARTIN, Louis-Claude de. Des erreurs et de la vérité. s.l., s.n., 1775.
- SAINT VICTOR, Louis Guillemain de. Recueil précieux de la maçonnerie adonhiramite. Philadelphie, Chez Philarethe, 1785.
- SCHAW, William. The Schaw Statutes. Escócia, 1598 1599.
- SÉDGWICK, Mark. Against the modern world. Traditionalism and the secret intellectual history of the twentieth century. Oxford, Oxford University Press, 2004.
- SIMON, Jonathan. Les hauts grades en France au XVIIIe siècle. Paris, s.n., 1998.
- SNOEK, J. A. M. Initiating women in Freemasonry. The adoption rite. Leiden, Brill, 2011.
- SOUZA, Laura de Mello e. O diabo e a terra de Santa Cruz. São Paulo, Companhia das Letras, 1986.
- STEVENSON, David. The origins of freemasonry. Scotland's century 1590 to 1710. Cambridge, Cambridge University Press.
- SWEDENBORG, Emanuel. Heaven and hell. Londres, s.n., 1758.
- THORY, Claude Antoine. Acta Latomorum. Paris, s.n., 1815.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. L'ancien régime et la révolution. Paris, s.n., 1856.

TRAVENOL, Louis. Nouveau catéchisme des francs-maçons.

Paris, s.n., década de 1743.

VOVELLE, Michel. La Révolution française, 1789 1799. Paris,

Armand Colin, 1986.

WAITE, Arthur Edward. A new encyclopaedia of freemasonry.

Londres, William Rider, 1921.

WAITE, Arthur Edward. The secret tradition in freemasonry.

Londres, William Rider, 1911.

WILLERMOZ, Jean-Baptiste. Instructions et règlements. s.l.

Em breve, lançarei uma obra dedicada à
Perfeição Adonhiramita

Um mergulho mais profundo na dimensão filosófica, moral e espiritual do rito, em seus graus superiores, em sua arquitetura interna e em sua extraordinária visão de aperfeiçoamento do homem.

Será uma continuação natural deste trabalho, escrita para aqueles que compreendem que o Rito Adonhiramita não se encerra na forma, mas se expande em direção à plenitude.

O AUTOR



Flávio Dellazzana, iniciado em 15/04/2002,
ARBLs Pedra Cintilante nº 60, Itapema – SC.
Atualmente é obreiro da ARLS Santo Graal nº 167.

Tendo sido eleito para o cargo de Venerável Mestre em 2007. Atuou como membro da Comissão de Administração do Grande Oriente de Santa Catarina (GOSC).

Destacou-se como colaborador na reestruturação dos manuais de instrução do Rito Adonhiramita, além de contribuir na reedição do IV Volume do Manual Adonhiramita (2015).

Exerceu ainda o cargo de Secretário Adjunto do Grão-Mestre para o Rito Adonhiramita entre 2008 e 2009.

Na vertente filosófica do Rito Adonhiramita, galgou o Grau 13, Cavaleiro Noaquita, sendo Sapientíssimo da Loja de Perfeição Adonhiram, no Vale de Itajaí, em 2010, e Poderoso Mestre do Capítulo Ayres Gevaerd, em 2011.

Foi também um dos responsáveis pela construção do Templo Filosófico da Loja de Perfeição Adonhiram e fundador da Loja de Perfeição Arno Gebler, no Vale de Joinville.

Em 2011, junto ao Irmão Toni Haag, fundou a ARLS Monteiro Lobato n.º 132, dedicada ao Rito de York, onde exerceu o cargo de Venerável Mestre na gestão 2012/2013.

Desde então, passou a dedicar-se ao Rito de York, tanto na sua vertente simbólica quanto filosófica.

Entre suas contribuições, destacam-se: a fundação e instalação de diversas Lojas do Rito de York: Harmonia e Perseverança n.º 108, Thomas Smith Webb n.º 158 (Florianópolis), Natureza e Harmonia n.º 160 (Urubici), Pérola do Vale n.º 162 (Timbó), Santo Graal n.º 167 (Porto Belo), Acácia Negra n.º 173 (Blumenau), Cavaleiros de Aço n.º 164 (Loja itinerante) e Labor e Concórdia n.º 146 (Lages).

Foi responsável pela tradução, adaptação e edição de importantes manuais ritualísticos: Manual de Instalação e Posse, Manual de Instalação de Loja, Manual de Loja de Mesa, Manual de Pompa Fúnebre e Manual de Sessão Pública, todos voltados ao Rito de York.

A produção, em conjunto com a Secretaria de Formação Maçônica, dos Cadernos de Estudo (NAEM) para Aprendizes e Companheiros, além dos temas instrucionais para todos os Graus simbólicos.

Contribuiu com o Irmão Charles Claudio Scheel para a criação dos Compêndios de Instrução do Rito de York para AM, CM e MM 2025.

Atuou como Revisor e Editor dos Rituais de Aprendiz, Companheiro e Mestre nas edições de 2020, 2022, e atual no 2026 em desenvolvimento.

Representou o Grande Oriente de Santa Catarina na International Grand Lectures Convention em Nova York em 2020 e 2023.

Exerceu os cargos de Secretário Adjunto de Liturgia e Ritualística (2017–2020) e Secretário de Ritualística e Liturgia para o Rito de York (2020–2023).

No campo dos Altos Graus do Rito de York, é fundador do Capítulo Santo Graal n.º 22 de Maçons do Real Arco, em Itajaí, fundado em 2004, onde permanece ativo.

Foi Sumo Sacerdote do Capítulo em 2013, sendo investido na Ordem dos Sumo Sacerdotes Ungidos. Recebeu os Graus de Mestre Real, Mestre Escolhido e Super Excelente Mestre no Conselho Críptico Santo Graal n.º 14, onde também exerceu o ofício de Ilustre Mestre, tendo recebido a Ordem da Trolha de Prata.

Recebeu os Graus da Ordem da Cruz Vermelha, Cavaleiro de Malta e Cavaleiro Templário, bem como a Ordem dos Sábios Cavaleiros de Cristo.

Foi fundador e primeiro Comandante da Comanderia Santo Graal n.º 37 dos Cavaleiros Templários.

É membro dos Graus filosóficos do Rito Escocês Antigo e Aceito, tendo alcançado o Grau 32 no Consistório “Sol Nascente” dos Príncipes do Real Segredo do Supremo Conselho do Grau 33º.

É Mestre Escocês de Santo André, vinculado à Prefeitura de Santa Catarina e ao Grande Priorado do Brasil da Ordem dos Cavaleiros Benfeitores da Cidade Santa.

Dedicou-se à juventude por meio do Movimento Escoteiro, no qual atuou por 15 anos, desde Lobinho até Chefe.

Embora não tenha sido DeMolay, se dedicou à Ordem, onde foi Membro e Presidente do Conselho Consultivo do Capítulo Harmonia Itajaiense n.º 231 (2011–2014), tendo recebido a Cruz de Honra DeMolay.

Especialista em Maçonologia, História e Filosofia, com pós-graduação lato sensu pela UNINTER.

Coordenou o II Congresso Estadual do Rito de York - GOSC (13–14/09/2025)

Participou do curso “Maçonaria e Universidade” (UFF, 30h, set/2025)

Foi nomeado Membro da Grande Comissão de Ritualística do Real Arco do Brasil (Ato 027/2025, 07/10/2025).

É coautor dos livros:

O Caminho do Aprendiz no Rito de York, feito juntamente com o Irmão Charles Cláudio Scheel.

O Caminho do Companheiro no Rito de York, feito juntamente com o Irmão Charles Cláudio Scheel.

O Caminho do Mestre Maçom no Rito de York, feito juntamente com o Irmão Charles Cláudio Scheel.

AUTOR DOS LIVROS:

História da Maçonaria e Origem do Rito de York. Ed2. Itapema. Clube de Autores (2023).

Os Véus da Sabedoria: Moral, Filosofia e Revelações do Real Arco. Ed1. Itapema. Clube de Autores (2025).

Mestre de Marca: A Arte de Deixar Marcas. Ed1. Itapema. Clube de Autores (2025).

Past Master: História e Tradição. Ed1. Itapema. Clube de Autores (2025).

Mui Excelente Mestre: Quando a última Pedra une a Terra e o Céu. Ed1. Itapema. Clube de Autores (2025).

Maçom do Real Arco: Sob os Arcos da Antiga Aliança em Jerusalém. Ed1. Itapema. Clube de Autores (2025).

Os Graus Crípticos: O Arco Secreto e a Câmara do Silêncio. Ed1. Itapema. Clube de Autores (2025).

As Ordens de Cavalaria: À Luz da Fé e o Fogo da Espada. Ed1. Itapema. Clube de Autores (2025).

A Ordem da Trolha de Prata. Ed1. Itapema. Clube de Autores (2025).

A Luz da Verdade - Um guia público para conhecer a Maçonaria. Ed1. Itapema. Clube de Autores (2025).

Como Escrever um Livro? Transformando Sonhos em Realidade. Ed1. Itapema. Clube de Autores (2025).

Os fundamentos do Rito de York - Aprendiz Admitido - História, Doutrina e Simbolismo. Ed1. Itapema. Clube de Autores (2026).

365 dias de Sabedoria e Fé, Volume I e II. Ed2. Itapema. Clube de Autores (2026).

A Obra Inacabada - Os Caminhos do Mestre Maçom além do Terceiro Grau - REAA e Real Arco Ed3. Itapema. Clube de Autores (2026).



